MŪSŲ IDĖJOS DABARTIES ŠVIESOJE

DIEVAS IR LAISVĖ

Religijos filosofijos studija

Antanas Maceina

1985

Serija
Mūsų idėjos dabarties šviesoje
Nr. 3

Copyright 1985 by Leidykla Ateitis

Išleido ATEITIS 1985
4036 W. 91st Pl., Oak Lawn, IL 60453

Redagavo: Algis Norvilas
Apipavidalino: Jonas Kuprys

Spaudė „Draugo" spaustuvė,
4545 W. 63rd St., Chicago, IL 60629

PRATARMĖ

Tebūnie man leista pradėti šią studiją ištraukomis iš dviejų knygų, išėjusių iš po Ateitininkijos vadų plunksnos: dr. Juozo Girniaus, buvusio Federacijos vado, *Laisvė ir būtis* (Brooklyn 1953) ir kun. Stasio Ylos, buvusio Federacijos dvasios vado, *Laisvės problema* (Putnam 1956). Jau prieš trisdešimt su viršum metų J. Girnius rašė:

> Kuris gi rūpestis aktualesnis mūsų laikui, kaip išsaugoti laisvę? Jei dar prieš penkiasdešimt metų laisvė buvo laikoma šventu žodžiu, tai mūsų šimtmetis vėl matė kylančias naujas tironijas. Ir pačiuose demokratiniuose kraštuose laisvei gresia tasai bemintijimas, kuris vadinamas ‚viešosios nuomonės' vardu. Apie kokią gi laisvę galima kalbėti tame žmoguje, kuris patiki savų pažiūrų formavimą kitiems? Nebuvo užtat nieko nuostabaus, jei buvome liudytojai, kaip mūsų šimtmetyje diktatūros kilo nebe iš viršaus, o iš apačios. Pačios masės tarnavo tironams demokratiniu, teisingiau: parla-

> mentariniu keliu užkopti į sostus. Bet drauge buvome liudytojai, kaip visais amžiais tironijos lieka tos pačios. Ta dvejopa patirtis ir kelia mums klausimą, kaip išsaugoti žmoguje laisvės vertės sąmonę (p. 3—4).

Maždaug tuo pačiu metu laisve sielojosi ir mūsų dvasios vadas kun. St. Yla. Klausdamas, ar, svarstant laisvės klausimą, reikia pradėti „nuo plačiųjų ir skambiųjų laisvių, skirtų masei maginti, ar nuo žmogaus laisvės" (p. 14), kun. Yla apsisprendžia už žmogaus laisvę ir rašo:

> Visos laisvės, pasireiškiančios įvairiose srityse įvairiomis formomis, galų gale atsiremia į laisvą žmogaus veikimą. Veikimas yra žmogaus buvimo būdas bei forma. Veikti reiškia sekti savo buvimu *(agere sequitur esse)*. Žmogus yra laisva būtis, dėl to ir jo veikimas yra laisvas. Laisvas veikimas parodo, kokiu būdu asmuo išreiškia savo laisvą prigimtį. Laisvė yra *esminė forma* savajam asmeniui reikšti. Laisvo veikimo atitikmuo žmogiškąją būtį yra tad tikrasis laisvės pagrindas (p. 14).

Šios mintys papildo vienos kitas. J. Girnius klausia, kaip išsaugoti „laisvės vertės sąmonę", kad žmogus liktų, Vydūno žodžiais tariant, „sau-žmogumi", nebėgdamas iš bendruomenės, bet nė nevirsdamas žvyro krūvos grūdeliu, kai vertinama tik krūva, o ne grūdelis. Kun. St. Yla pabrėžia laisvę kaip asmens reiškimosi būdą bei pavidalą, kildindamas ją iš pačios asmens būties: laisvė esanti „atitikmuo žmogiškąją būtį". Todėl jo rūpestis krypsta ne tiek į visuomenę, virstančią tironija, kiek į asmenį, kad šis savo laisvę suprastų kaip

savivaldą, o ne kaip savivalią (plg. p. 27). Šiuos abu laisvės požiūrius praturtina neseniai išėjusi kun. dr. Antano Paškaus studija *Asmuo ir laisvė* (Chicago 1984). Tai laisvės fenomenologija. Ji apsirėžia „pastebimomis laisvės apraiškomis", palikdama klausimą, „kas yra ta paslaptinga laisvė" pati savyje, „spręsti teologams ir filosofams" (p. 24).

Šią tad sąmoningai ar nesąmoningai paliktą spragą ir norėtų užpildyti studija *Dievas ir laisvė*. Jos autorius yra įsitikinęs, jog laisvės esmė aiškėja, tik svarstant ją kaip *religinę kategoriją*, vadinasi, tik kaip santykį su Dievu. Juk jei tikime, kad žmogus yra tiesioginis Dievo kūrinys, tai laisvė šiam kūriniui yra pats pirmykštis dalykas, o ne vėliau išvystytas iš kažkokio gemalo ir ne vėliau įsigytas iš santykio su gamta ar visuomene. Santykis su Dievu yra metafizinis šaltinis laisvei kilti ir fenomenologinis būdas jai reikštis žmogaus gyvenime. Todėl autorius ir sklaido šioje studijoje mintį, esą žmogus *tikrai* laisvas yra tik Dievo akivaizdoje. Tai reiškia: laisvės paslaptį patiriame, tik apsispręsdami — teigiamai ar neigiamai — savo Kūrėjo atžvilgiu.

Štai kodėl laisvės apmąstymas savaime siejasi su religijos filosofija kaip tokia ertme, kurioje ryškėja ir laisvės esmė, ir jos vykdymas. Nuosekliai tad autorius prašytų šios studijos skaitytoją, kad jis, prieš imdamas ją į rankas, bent trumpai susipažintų su *Religijos filosofijos* (Putnam 1976, d. I) pagrindinėmis problemomis, ypač su *kenozės idėja*, kuri sudaro autoriaus pažiūrų vidurkį ir kuri taip

pat vyrauja ir šioje studijoje. Čia dažnokai randama santrumpa *‚RF,I'* yra nuoroda į atitinkamas *Religijos filosofijos* vietas, kuriose tas ar kitas klausimas yra buvęs nagrinėtas kiek išsamiau, tad šioje studijoje tik paliečiamas ar tik paminimas.

Dievas ir laisvė pasirodo viešumoje Ateitininkų Federacijos *deimantinio* jubiliejaus proga: 75-ri amžiaus metai yra ilga istorija kiekvienai organizacijai, ypač Ateitininkijai, pergyvenusiai tokių mūsų tautos gyvenimo sankrėtų, kurios galėjo ir tebegali pakirsti net ir pirmaeilius ateitininkų principus — komunizmas Lietuvoje *katalikiškumą,* o svetimos įtakos tremtyje *tautiškumą.* O jei vis dėlto Ateitininkija lig šiol tebėra ir katalikiška, ir lietuviška, tai ženklas, jog jos dvasia sveika ir žvali, jos veikla budri, o jos organizacija tampri. Šiam ženklui priklauso ir Federacijos leidinių serija „Mūsų idėjos dabarties šviesoje"; leidinių, kurie skiriami ateitininkų ideologijai aktualinti bei turtinti, ateitininkų minčiai įvairinti bei aštrinti. Šitaip autorius supranta ir savo įnašą anai serijai, įteikdamas jį JUBILIATEI kaip gilios padėkos dovaną už ilgą dvasinį prieglobstį, kuriame brendo ir čia dėstomos mintys.

Antanas Maceina

Vokietija: Münsteris,
1985 m. vasario 27 d.

TURINYS

PRATARMĖ V

I. LAISVĖS SAMPRATA 1

1. Laisvės esmė

2. Laisvės subjektas

3. Laisvės objektas

II. LAISVĖS VYKDYMAS 38

1. Laisvė ir būtinybė

2. Laisvė kaip žmogaus kenozė

3. Dievas ir laisvė

4. Laisvė ir ateizmas

5. Blogis ir laisvė

6. Kaltė ir laisvė

UŽSKLANDA: KRISTUS IR LAISVĖ 132

CITATŲ ŠALTINIAI 137

RETESNIŲ LIETUVIŠKŲ ŽODŽIŲ PAAIŠKINIMAS 145

I.

LAISVĖS SAMPRATA

Nagrinėdami laisvę kaip žmogiškosios būtybės atveiką į dieviškąjį kūrimą, anaiptol neklausiame, ar žmogus *yra* laisvas, kadangi tai būtų gryna tautologija: klausti laisvės tikrovės reiškia remtis jos tikrove. Tai klausimas, priklausąs rūšiai tokių klausimų, kurie abejoja tuo, kas juos pačius grindžia. Be tikrybės to, ko jie klausia, jie negalėtų iš viso būti keliami. Sakysime, mes negalime rimtai klausti, ar žmogus yra mąstanti būtybė, kadangi jau pats šis klausimas yra mąstymo apraiška bei pasekmė. Tokie klausimai yra tautologiniai savo lytimi ir tušti savo turiniu.

Tai galioja ir laisvės atvejui. Jei būtume iš tikro nelaisvi, neturėtume laisvės sąvokos, todėl nė negalėtume klausti, ar ši sąvoka tinka ir mums kaip žmonėms. Nes šalia žmogaus nėra pasaulyje jokios kitos būtybės, kurios būvyje laisvę rastume ir tuo būdu galėtume jos sąvoką susidaryti. Šalia žmogaus esama tik būtinybės kaip laisvės neiginio. Jei tad ir

mes patys būtume šiai būtinybei palenkti, kaip galėtų ateiti mums į galvą klausti, ar buvojame be būtinybės, vadinasi, ar esame laisvi. „Kas buvoja užsklęstas būtinybėje, pastebi J. B. Lotzas, tas gyvena joje viskam abejingai (*dumpf*), neregėdamas net nė pačios būtinybės ir neturėdamas net nė nuovokos, kas ji būtų, o tuo pačiu nė neįsivaizduodamas, kas būtų nebūtinas arba laisvas veiksmas"[1]. Štai kodėl mes galime tik klausti, ką laisvė žmogui reiškia, kaip jis ją vykdo ar jos nevykdo, koks jos santykis su pasauliu ir su Dievu, tačiau mes negalime klausti, ar ji yra žmogiškojo būvio tikrybė. Kitaip tariant, mes galime klausti laisvės esmės bei prasmės, bet ne jos buvimo ar nebuvimo.

Todėl į vieno mūsų teologo kadaise autoriui pateiktą klausimą, „ar galima būtų įrodyti, kad žmogus yra laisvas" (laiškas 1974 m.), reikia atsakyti: ne, negalima! Nes kiekvienas mėginimas laisvę įrodyti jau remiasi laisvės buvimu ir tuo pačiu yra ‚užburtas ratas' (*circulus vitiosus*), logiškai ydingas, tad filosofijoje neįmanomas. Niekad negalima laisvei užeiti tarsi už nugaros, kad, į ją atsigrįžus (*reflexio*), būtų galima patikrinti jos buvimą. „Laisvė, gražiai sako G. Marcelis, yra kiekvieno patikrinimo (*vérification*) sąlyga, tačiau ji pati gali būti mąstoma tik kaip griežtai nepatikrinama (*invérifiable*)"[2]. O taip yra todėl, kad neįmanoma laisvės mąstyti tik kaip galimos ir pasižiūrėti, ar ši galimybė yra virtusi tikrenybe. Tai įžvelgė jau S. Kierkegaardas tardamas, kad „jei laisvė yra galima, tai ji yra ir tikra"[3]. Sakysime, jei gyvulys *galėtų* būti laisvas, tai jis ir *būtų* laisvas,

nustodamas buvęs gyvulys. Apmąstyti laisvę visados reiškia buvoti jau jos ertmėje.

Šiuo keliu čia tad ir eisime. Čia mėginsime tik klausti, kokią vietą laisvė užima dieviškojo kūrimo ontologijoje. Ką reiškia, kad Dievas teikia žmogui buvimą kaip laisvę? Ką reiškia, kad laisvas kūrinys buvoja kartu su Dievu ir kartu su juo veikia? Kalbėdami apie Dievo kenozę, sakėme, kad kuriamuoju savo veiksmu Dievas atiduoda pats save ir kad šis atsidavimas yra ne kas kita, kaip Dievo meilės ištara nebūties matmenyje (plg. *RF* I, 302—310)[4]. Tai reiškia: kūrinys yra Dievo meilės regimybė ir buvoja Dievo akivaizdoje kaip jo meilės objektas. Tai nėra kokia pamaldžiai dorinė išvada. Tai ontologinis žmogaus sąrangos nusakymas. Būti Dievo meilės objektu yra pats giliausias žmogiškojo buvimo pagrindas, jo paskirtis ir jo tikslas. Atiduodamas patį save, Dievas kuriamuoju veiksmu teikia buvimą savajam Tu, kuriame jis įkūnija savo meilę. Žmogus kaip kūrinys anaiptol nėra Dievui abejingas. Jis yra Dievo mylimas su visomis galimomis šios meilės pasekmėmis (plg. *RF* I, 193—204) — net ligi mirties, kad žmogų išgelbėtų, kaip skelbia krikščioniškoji religija (plg. Jn 15, 13; 1 Jn 4, 9-10).

Kokiu betgi atveju žmogus kaip kūrinys gali būti Dievo Tu? Atsakyti į šį klausimą gana lengva: *Dievo Tu gali būti tik laisva būtybė.* Jau esame minėję, kad AŠ-AŠ santykis virsta TU-TU santykiu tik tada, kai ir vienas, ir kitas Aš atsiveria abipusiškai, subendrindami savą būvį (plg. *RF* I, 178—181). Dievo atžvilgiu atsivėrimas įvyksta pačiu kūrimo veiksmu,

kadangi tai yra meilės veiksmas (plg. *RF* I, 191—193). Žmogaus atžvilgiu atsivėrimas įvyksta, sąmoningai priimant Dievą į savą būvį kaip į jo paties gyvenvietę (plg. *RF* I, 182). Tačiau tai įmanoma tik laisvės atveju, nes tik laisvas žmogus gali atsakyti į Dievo atsivėrimą teigiamai ar neigiamai, savą būvį jam atskleisdamas ar užskleisdamas. Laisvė yra pagrindinė sąlyga santykiui Tu-Tu tarp Dievo ir žmogaus. Žmogus kaip Dievo Tu negali būti nei marionetė, Dievo šokdinama, pasislėpus jam už žmogiškojo būvio kulisų; nei kompiūteris, iš anksto Dievo įsodrintas savęs linkui. Nes kiekvienu atveju tai būtų tik būtinybės apraiškos. Gi meilė, apspręsta būtinybės, būtų ne meilė, o jos išjuoka ir tuo pačiu didžiausia žmogaus patyčia. Žmogus-mario-netė ar žmogus-kompiūteris būtų ne Dievo-Meilės kūrinys, o kažkokio pikto demiurgo padaras.

Nūn, vadindami Dievo ir žmogaus santykį *religija,* tuo pačiu įjungiame laisvę į religinių kategorijų eilę. Dar daugiau: tik laisvė įgalina religiją kaip meilės santykį — ne tik jį vykdyti visuomeniškai, nepakenčiant viršinės prievartos, bet ir šiuo santykiu *būti,* nepakenčiant vidinės būtinybės, kuri būtų įpinta į žmogiškosios Aš-būtybės sąrangą.

1. Laisvės esmė

Kas yra laisvė? — Būdama, kaip netrukus matysime, esmiškai susijusi su asmeniu, laisvė yra sun-

kiai nusakoma, kadangi ir pats asmuo nesiduoda apibrėžiamas logine prasme, jungiant bendrinę giminę su rūšiniu skirtumu: *asmuo giminės neturi;* kitaip jis nebūtų vienintelis. Nuosekliai tad ir laisvės ‚apibrėžtys' paprastai esti arba grynai neigiamos, arba vien aprašomosios, nusakydamos tik sąlygas laisvei vykdyti (prievartos nebuvimas, galimybė rinktis...), bet ne pačią jos esmę. Sunkenybės ir net maišatis [5] padidėja dar ir dėl to, kad, kalbant apie laisvę, jos esmė dažnai suplakama su jos vykdymu, o laisvės vykdymas nepakankamai jungiamas su būtinybe; kad galop laisvė per greitai įvedama į protinę ar dorinę sritį, pavyzdžiui, tarsi savavališkas ar palaidas veiksmas nebebūtų laisvas. Visa tai yra paskatinę M. Scheler̨į tarti, esą „kas yra laisvė, mes suvokiame tik savo valios gyvenimo vidumi, o niekad ne teoriniu svarstymu"[6].

Vis dėlto autoriui atrodo, kad jis yra aptikęs — ne loginę laisvės apibrėžtį, o *ontologinį jos aprašą,* kuris kelia aikštėn laisvės sandus ir tuo būdu įgalina mus ją apmąstyti kiek giliau, nei tai pavyksta, svarstant laisvę psichologiniu, doriniu ar socialiniu požiūriu. Tai K. Rahnerio, katalikų teologo ir jėzuito žodžiai, rasti jo studijoje „Laisvės šaltiniai — *Ursprünge der Freiheit",* būtent: „Laisvės esmę sudaro absoliučiai sava asmens galia apspręsti patį save — *das Wesen der Freiheit ist die absolute Selbstverfügung des Subjekts über sich selbst"*[7]. Tai, be abejo, primena Tomą Akvinietį, laikiusį, sekant Aristoteliu, laisvu tą, kuris yra priežastis savęs paties: *„causa sui" (De veritate,* q. 24, a. 1).

Tačiau Rahnerio nusakymas slepia savyje daugiau turinio ir teikia daugiau nuorodų į laisvės sąrangą. Todėl jį čia ir renkamės savai interpretacijai, kurios pats Rahneris minėtoje studijoje nėra vykdęs — gal dėl to, kad savą apmąstymą aprėžė krikščioniškosios laisvės samprata ir tuo būdu laisvės sklaidą perkėlė teologiškai dorinėn plotmėn.

Ką reiškia, kad laisvė yra „absoliučiai sava galia — *die absolute Selbstverfügung*", kaip teigia K. Rahneris? — Vokiškasis žodis *verfügen* yra daugiaprasmis. Jis yra naudojamas ir kasdienos, ir ūkio, ir teisės, ir filosofijos, ir teologijos kalboje. Visur jis betgi reiškia: nuspręsti, apspręsti, pavesti, naudotis, turėti ką nors savo žinioje ar galioje. Filosofinėje kalboje *‚Verfügung'* geriausiai atitinka lietuviškąją ‚galią' gebėjimo prasme. Tad mūsų atveju *‚Selbstverfügung'* reiškia *savą* galią arba *savą* gebėjimą bei pajėgumą, vadinasi, ne kokį nors *kito* duotą įgaliojimą ar iš *kito* gautą įpareigojimą. Laisvė yra *paties* žmogaus galia, kurią jis pats ir vykdo kaip savąją: savu vardu ir savu atsakingumu, pats iš savęs ir pats savimi. Tai jo paties galia ontologine žodžio ‚pats' prasme. *Asmens veiksmas yra tiek laisvas, kiek jis yra jam savas*; tai reiškia: kiek jis yra jo paties veiksmas, jam neprigimtas, nepriverstas, neįsakytas. Gražiu J. Girniaus posakiu, „negalima žmogaus nei priversti būti laisvam, nei jam uždrausti būti laisvam"[8].

Kitaip tariant, nei teigiamas duomuo, nei neigiamas kliuvinys neįtaigauja ir neapsprendžia lais-

vės esmės. *Laisvė yra mano paties savastis,* iš niekeno negauta ir niekam neperleidžiama. Kiekvienas laisvas veiksmas yra pati pradžia: užu laisvo veiksmo nestovi niekas, kas būtų jo šaltinis ar pagrindas, „nes tikra pradžia buvoja anapus kiekvieno priežastingumo"[9]. Laisvas veiksmas yra paties savęs priežastis ir kaip tik todėl visados *pradinis.* Motyvas, taip dažnai siejamas su laisvu veiksmu, yra ne laisvės šaltinis, o tik jos reiškimosi pateisinimas proto akivaizdoje. Motyvas laisvę ne įgalina, o tik pateisina ar nepateisina. Tačiau ir nepateisinamas veiksmas yra laisvas; pateisinamas ar nepateisinamas kaip tik todėl, kad laisvas. *Savo esmėje laisvas veiksmas yra nemotyvuotas.* Nes jei jis turėtų būti motyvuotas, tai šiam motyvavimui irgi ieškotume motyvo — ligi begalybės, kol galų gale atsidurtume tokiame taške, kuris iš tikro jokio motyvo neturi: tai pati pradžia, kur klausimas ‚kodėl' nebetenka prasmės. „Laisvė yra pagrindo pagrindas", sako M. Heideggeris, ir todėl „žmogaus būvio (*des Daseins*) bedugnė (*Abgrund*)"[10]. Laisvė yra nepriklausomybė nuo ‚kodėl'. Klausti laisvės atveju *kodėl,* reiškia laisvę paneigti.

Šitoje vietoje laisvė kaip tik ir susitinka su dieviškuoju kūrimu. Sklaidydami kūrimą, esame sakę, kad kūrimas yra buvimo teikimas — *„collatio esse",* vadinasi, *duomuo,* o ne paties žmogaus padarinys (plg. *RF* I, 271—273; 277). Tačiau argi laisvė nėra žmogiškojo buvimo apraiška ir net jo lytis, o tuo pačiu irgi duomuo, būtent Dievo-Kūrėjo

duomuo? Argi žmogus negauna laisvės iš Dievo? Kaip tad galima tvirtinti, kad laisvė yra *sava* galia ir tai *absoliučiai* sava? Ar teisus yra N. Berdjaevas sakydamas, kad „laisvė pranoksta buvimą ir savimi apsprendžia jo kelią"?[11]

Nėra abejonės, kad laisvė yra žmogiškoji būsena: žmogiškai būti reiškia laisvai būti. Tačiau ką gi reiškia *būti*? Į tai esame anksčiau atsakę, kad buvimas yra nuolatinė dieviškojo kūrimo dabartis. Baigties kūrime nėra. Dievas kuria nuolatos — ne naujų padarų, o to paties padaro prasme: kūrinys niekad nėra sukurtas, bet visados kuriamas. Antra vertus, taip pat sakėme, kad kūrimas vyksta nebūties ertmėje. Mes esame ne dieviškosios substancijos tęsinys (Plotinas), ne pirminės medžiagos žiedinys (Platonas), bet visiškai pradinės-pirmykštės būtybės, kurios kyla iš nebūties ir todėl turi absoliučią pradžią. Mūsų nėra buvę jokia prasme ir jokiu pavidalu. Nuosekliai tad buvimas yra *santykis* ir su Kūrėju, ir su nebūtimi. Mes nesame atsietinės būtybės, vadinasi, atjungtos ir nuo Dievo, ir nuo nebūties. Atvirkščiai! Būdamas nesiliaujantis, kūrimas mus sieja taip pat nesiliaujamai tiek su Kūrėju, kuris mus šaukia būti; tiek su nebūtimi, kurioje būti pradedame ir būname. Nėra taip, kad žmogus būtų buvęs sykį sukurtas ir tuo būdu iš nebūties tarsi ištrauktas, kad ją peržengtų. Anaiptol! Nebūtis yra ertmė, kurioje vyksta žmogaus būvis. Todėl nėra nebūties užu žmogaus, anapus žmogaus, šalia žmogaus. Kaip kūrimas ir nebūtis yra neperskiriami Dievo atžvilgiu, taip jie

yra neperskiriami nė žmogaus atžvilgiu. Dievas nepalieka nebūties todėl, kad nesiliauja mus kūręs, žmogus gi nepalieka nebūties todėl, kad nesiliauja būti kuriamas. Buvoti nebūties ertmėje yra žmogaus kaip kūrinio būtinybė.

Bet kaip tik ši būtinybė ir įgalina laisvę. Nes laisvas yra tik tas, kas nėra apspręstas. Gi žmogus kaip Aš-būtybė nė nėra apspręstas. Dievas žmogaus neapsprendžia, kadangi kuria jį kaip savąjį Tu, kuris atveiktų į šį aukščiausią meilės veiksmą irgi meile, vadinasi, ne apsprendimu iš aukšto, bet *apsisprendimu iš savęs*. Šio gi apsisprendimo sąlyga yra žmogaus laisvė. Todėl „ne žmogus neišsiverčia be laisvės, būdingai pastebi N. Berdjaevas, bet Dievas neišsiverčia be žmogaus laisvės"[12]. Nes be laisvės nebūtų jokio žmogaus atsako į Dievo meilę. Štai kodėl žmogaus atžvilgiu Dievas vykdo savęs kaip absoliuto apsirobojimą arba kenozę, kadangi be tokio apsiribojimo žmogus būtų tik absoliuto ištaka arba jo iš viso nebūtų: neapsiribojęs absoliutas nepalieka ertmės reliatyviai būtybei. Kenozė Dievo atžvilgiu yra būtina žmogaus laisvės sąlyga, kaip kad ji yra būtina ir kūrimo sąlyga. Esame laisvi tik todėl, kad niekad ir niekur nesusiduriame su absoliutu kaip absoliutu, vadinasi, kaip su neaprėžta Galybe. „Dievas gyvena pasaulyje incognito, sako Berdjaevas, ir ši aplinkybė įgalina žmogaus laisvę"[13]. Be abejo, priduria Berdjaevas, „žmogus sunkiai pakelia Dievo kenozę"; jis mieliau norėtų, kad Dievas būtų „papuoštas karališkąja didybe" (p. 13). O vis dėlto

„tik Dievo kenozė ir jo incognito laiduoja mūsų laisvę" (p. 12). Gi į pastabą, esą žmogus turįs vykdyti Dievo valią, Berdjaevas atsako: „Nepakanka tarti, kad žmogus turįs vykdyti Dievo valią; reikia dar ir suvokti, kame ši Dievo valia glūdi. Gi Dievo valia kaip tik ir yra ta, kad žmogus būtų laisvas. Užtat laisvės teigimas ir yra Dievo valios vykdymas... Dievas reikalauja žmogaus laisvės"[14]. Kurdamas žmogų, augustiniškai kalbant, *savęs linkui — „fecisti nos ad Te" (Conf* I, 1) — Dievas neapsprendžia anos linkmės jokiu ontologiniu polinkiu ar potraukiu. Būtų nesusipratimas ir sykiu žmogaus laisvės paneigimas interpretuoti Augustino *„cor inquietum"* transcendentalinio apsprendimo prasme, kuris esą įgalinąs žmogų ‚išgirsti' Dievo žodį *kaip dieviškąjį* ir tuo būdu jį įtikėti bei priimti [15]. Jei taip iš tikro būtų, tai tokiu atveju žmogaus atsakas į Dievo meilės šūksnį būtų tik paties šio šūksnio aidas, atsimušęs į anos transcendentalijos apspręstą žmogaus būtybę, o ne savarankiškas žmogaus ištikimybės ar jo išdavimo žodis. Tokiu atveju Dievas išgirstų ne žmogų, bet tik patį save. Žmogus būtų tik ‚uola', nuo kurios ataidėtų paties Dievo šūksnis. Štai kodėl transcendentalinis apsprendimas, šiandien gana madinis tikėjimo problemai spręsti, yra žmogaus laisvei taip lygiai priešiškas, kaip ir kiekvienas kitas apsprendimas iš aukšto ar iš anksto.

Santykis su nebūtimi neapsprendžia žmogaus todėl, kad nebūtyje nėra nieko, kuo jį galėtų apspręsti. *Buvoti nebūties ertmėje reiškia buvoti lais-*

vai. Jau esame minėję, kad nebūtis Dievui anaiptol nėra duomuo, vadinasi, esantį ‚šalia' ar ‚anapus' Dievo: ji yra paties Dievo įgalinama, aprėžiant absoliutinę savo veiklą (plg. *RF* I, 261—269). Dievas įgalina nebūtį, o nebūtis įgalina laisvę kaip neaprėžtybę. Tuo būdu tarp Dievo ir laisvės atsiranda santykis. Dievas nekuria laisvės *teigiamu* būdu, kaip kad jis nekuria nė nebūties. Nes kiekviena sukurta teigiamybė jau būtų būtybės apsprendimas ir todėl jos laisvės sunaikinimas. Kurdamas iš nebūties nepaliaujamai, Dievas tuo pačiu įgalina žmogų ne tik kilti iš nebūties, bet ir *buvoti* nebūties ertmėje, kuri jo neapsprendžia jokiu būdu ir jokia prasme. Tad žmogus ir atsiduria laisvės srityje. *Būti Dievo kuriamam iš nebūties ir būti laisvam yra ontologiškai vienas ir tas pats dalykas.* Tik nebūtis yra tikroji arba autentinė mūsų veiksmų pradžia, kadangi tik tokiu atveju nėra jokio šių veiksmų šaltinio, kuris juos pažadintų ar apspręstų, išskyrus mus pačius. Veikdami nebūties ertmėje, mes veikiame niekeno neįtaigaujami, tai yra, veikiame iš savęs ir savimi. Tai ir yra ana „sava galia — *die Selbstverfügung*", kurią K. Rahneris laiko laisvės esme.

Taigi, kaip matome, laisvė nėra žmogui duomuo, net nė Dievo duomuo, o tik žmogaus neaprėžtybė. Tačiau ši neaprėžtybė yra paties Dievo įgalinama tuo, kad jis kuria žmogų kaip Aš-būtybę nuolatos ir tuo būdu įgalina jį buvoti nebūties ertmėje irgi nuolatos. *Žmogus buvoja kaip atvira būtybė,* todėl ir elgiasi su šia savo atvirybe kaip tinkamas: *žmogus buvoja savo paties žinioje bei galioje.* Tai ir yra jo laisvė.

Visa kūriniškoji žmogaus sąranga nešioja laisvę kaip savo pagrindą. Kam Dievas nėra jo Tu ir kas pats savęs nesuvokia kaip Dievo Tu, tas nesuvokia nė laisvės; tas yra tik drebantis padaras baisingojo Dievo akivaizdoje. Krikščionybės lūžis su kitomis religijomis, o tuo pačiu ir jos nuopelnas žmogaus asmens sampratai yra tas, kad ji pergalėjo aną ‚baisingąjį Dievą' ir jo vietoje pastatė Dievą-Meilę, prieš kurį žmogus nebepuola ant veido, bet sėda su juo prie stalo ir kartu valgo „vargo vakarienę" (K. Bradūnas), būdamas nebe jo tarnas, o jo draugas ir net sūnus. Šis lūžis ir iš jo plaukiančios išvados yra mūsų per maža apmąstytos, pergyventos ir savo elgesiuose įvykdytos. Visa tai čia tik primename, kadangi tai išvystyti būtų uždavinys ištisos filosofijos, kurios objektas apimtų nebe religiją kaip tokią, bet jau pačios krikščionybės turinį. Čia tik pabrėžiame, kad laisvės esmė gali būti suvokta, tik suvokus Dievą kaip meilę ir žmogų kaip Dievo draugą, kuris Dievui taria: „Mano Viešpats ir mano Dievas" (Jn 20, 28) ir kuriam Dievas irgi taria: „Aš jus vadinu draugais" (Jn 15, 15). Tai ontologiniai nusakymai, be kurių gelmens religinė mūsų sąmonė liktų plokščia plokštutėlė.

Tą patį reikia tarti ir nebūties atžvilgiu. Kas nesuvokia, kas yra nebūtis man kaip Aš-būtybei, tas nesuvokia nė laisvės, mąstydamas deterministiškai, nors apie laisvę kalbėtų „ir angelų kalbomis" (1 Kor 13, 1). Jau esame anksčiau užsiminę (plg. *RF* I, 285—286), kad nei patristinis, nei scholastinis mąstymas, nors ir pabrėždami dieviškąjį kūrimą iš nebū-

ties, pačios nebūties pakankamai neapmąstė. Klausimas, ką reiškia Dievui kurti iš nebūties ir ką reiškia žmogui būti kuriamam iš nebūties, — šis klausimas anuo metu iš viso nekilo. Tik mūsojo tarpsnio filosofijoje, kurią vadiname ‚egzistencine', nebūties reikšmė išniro sąmonės švieson visu savo svoriu. Senas Leibnizo klausimas, kodėl yra šis tas, o ne greičiau niekis, patraukė šios filosofijos dėmesį kaip tik *niekio* galia. Egzistencinė filosofija įgijo ‚nihilistinio' atspalvio — ne ta prasme, kad ji nuvertintų „aukščiausias vertybes", kaip nihilizmą suprato Fr. Nietzschė, bet ta, kad *nihilum* stojo jos vidurkin, pakeisdamas esmės pastovumą buvimo praeinamumu. Ir vis dėlto egzistencinės filosofijos objektas yra ne nebūtis, o *žmogus*. Nebūtis yra tik akiratis, kuriame ši filosofija žmogų regi ir, šitaip regėdama, jį apmąsto. Nebūtis teikia, pasak R. Berlingerio, „būdingą profilį", išryškinantį žmogaus veidą[16].

Būdingiausias gi šiame profilyje bruožas egzistencinei filosofijai kaip tik ir yra žmogaus laisvė; toks būdingas, jog jis virsta net skiriamąja žyme tarp senosios ir naujosios filosofijos, būtent: „Klasikinė metafizika svarsto laisvę ontologijos požiūriu, egzistencialinė ontologija (tai M. Heideggerio sąvoka ir terminas, Mc) svarsto ontologiją laisvės požiūriu" (p. 170); senoji filosofija eina prie laisvės per būtį, naujoji eina prie būties per laisvę (plg. p. 169); „būtis ir egzistencija panyra laisvės bedugnėje"[17]. Todėl ir žinomas J. P. Sartre posakis, esą žmogus yra užkeiktas laisvei, nėra

beprasmis. Tai vaizdas, kuriuo nusakoma, kad laisvė nėra viena kuri žmogiškojo būvio savybė, bet *pats* šis būvis: „Aš *esu* savo laisvė" (J. P. Sartre dramoje *Musės — Les Mouches*). Suvokdami žmogų kaip Dievo Tu, galėtume apkreipti Sartre posakį ir tarti: žmogus yra palaimintas laisvei. Tačiau prasmė liktų ta pati, būtent: *mes negalime nebūti laisvi.* Prakeiksmas ar palaima — kiekvienas užsklendžia vartus galimybėn nusikratyti savo atvirybės ir buvoti kaip aprėžtybė. Tai neįmanoma, nes tai reikštų paneigti patį save — ne psichologiškai savęs panieka, bet ontologiškai, grįžtant į niekį, kas kaip tik ir nėra žmogaus žinioje bei galioje. Žmogiškasis būvis ir laisvė yra tik du atžvilgiai vieno ir to paties dalyko, būtent žmogaus kaip Aš-būtybės. Kas vieną katrą neigtų, netektų ir kito. Būdami ‚užkeikti' ar ‚palaiminti' buvimui, mes tuo pačiu esame ‚užkeikti' ar ‚palaiminti' ir laisvei.

2. *Laisvės subjektas*

Kas yra anos absoliučiai savos galios arba laisvės nešėjas? Kas yra laisvas, suprantant *yra* ne kaip loginę jungtį, o kaip patį mūsų buvimą? Kitaip tariant, kas *būna* laisvai? — K. Rahneris, kurio laisvės aprašą čia toliau interpretuojame, vadina šį nešėją ‚subjektu': *„die absolute Selbstverfügung*

des Subjekts". Betgi ‚subjektas' yra taip pat daugiaprasmis, kaip ir ‚galia'. Esama ‚subjekto' gnoseologijoje ir gramatikoje; teisėje ir dorovėje; psichologijoje ir sociologijoje; visur jis yra kitoks ir net kitas. Ką tad turime galvoje, tardami, esą ‚subjektas' yra nešėjas galios apspręsti patį save? Kas yra tikrasis laisvės *subjektas,* vadinasi, tasai, kuriam laisvė yra jo *būsena*?

Atsakymas į šį klausimą pasunkėja visų pirma dėl to, kad esame įpratę sudėti laisvę į *valios* rankas. Beveik kiekvienas mūsų apmąstymas prasideda valios laisve ir tuo būdu jau iš anksto užkerta kelią į tikrąjį laisvės nešėją. Nes valia yra tik žmogaus būtybės pajėga *(potentia)* — nemažiau, bet nė nedaugiau. Kaip tad būtų galima kalbėti apie pajėgos laisvę, net jei šią pajėgą vadintume ir dvasine? Pajėga jau vien dėl to negali būti nešėja, kadangi ji pati reikalauja nešėjo: pajėga visados juk yra keno nors pajėga. Nuosekliai tad ir valia anaiptol nėra savigalė, vadinasi, nepriklausoma. Ji yra *mano* valia: ne ji mane apsprendžia, bet aš ją apsprendžiu, ją auklėdamas, stiprindamas ar silpnindamas, grūdindamas ir lenkdamas ta bei kita kryptimi. Dažnai sakoma, esą valios objektas yra gėris (plg. Tomas Akvienietis, *De veritate,* q. 22, a. 5), o jos veikmuo — rinktis tarp įvairių gėrių (plg. t.p. a. 6). Ir vis dėl to aš galiu priversti savo valią rinktis blogį ir jį vykdyti (pvz. keršyti). Manęs paties atžvilgiu valia anaiptol nėra laisva. Ji vykdo tai, ką *aš* jai įsakau. Galimas daiktas, kad ji tai daro nenoromis, kadangi mano įsakymas neatitinka jos prigimties, kaip sąmo-

ningas netiesos tarimas arba melas neatitinka proto prigimties. Tačiau valia vis tiek tai daro, kadangi *aš* to noriu. Valia yra *įrankis* laisvam mano veiksmui, bet ne šio veiksmo *autorius:* jo autorius esu aš pats. Užtat ne valia atsako už laisvą veiksmą, o aš pats už jį atsakau. Aš negaliu nusikratyti atsakingumo nurodydamas, esą dėl to esanti kalta mano valia — šiokia ar kitokia, kadangi aš atsakau ir už pačios valios pobūdį. Net ir nuo galutinio tikslo, kurio valia, pasak Tomo Akviniečio, siekianti *būtinai* (plg. t.p. a. 6), galiu valią nukreipti, šį tikslą iš viso paneigdamas (ateizmas). Net ir atveju demoniškumo, kuriančio absoliutinį santykį su netiesa, galiu įkinkyti valią į šio santykio vykdymą vispusišku tiesos neigimu bei ardymu ir tuo būdu paversti valią blogio vykdytoja arba demoniškąja valia [18]. Kalbėti tad apie valią kaip laisvės subjektą galima tik netiesiogine prasme, kokia kalbama, sakysime, kad kulka pataikė į kaktą. Šio veiksmo subjektas betgi yra ne kulka, o šaulys.

Taip yra ir su visomis kitomis žmogaus pajėgomis: protu, atmintimi, vaizduote, jausmais, juslėmis ir t.t. Visos jos priklauso žmogaus prigimčiai, todėl yra savų objektų apspręstos ir tuo pačiu nelaisvos. Žmogiškoji prigimtis ir savo sandais, ir savo veikimu yra gamtos santalka: žmogus yra mažytis kosmas, turįs ryšio su didžiuoju kosmu tiek savo kilme, tiek savo būkle. Gi didysis kosmas arba gamta yra apspręsta (determinuota) ligi pat gelmių. Kalbėti apie laisvę gamtoje reikštų paneigti pačią gamtą. *Gamtos būsena yra būtinybė.* Ir tik būtinybė

apsaugo gamtą nuo jai pražūtingos maišaties. Betgi ta pati būtybė buvoja ir mūsų prigimtyje, kadangi gamta ir prigimtis yra vienas ir tas pats pasaulis, tik svarstomas skirtingais atžvilgiais. Tardami ‚prigimtis', turime galvoje pasaulį, kiek jis buvoja *mumyse*. Tardami ‚gamta', mąstome tą patį pasaulį, kiek jis buvoja *šalia* mūsų ir kiek mes patys buvojame *jame*. Kiekvienu atveju pasaulis lieka tos pačios sąrangos, vis tiek ar jis būtų mūsų prigimtis, ar šalia mūsų esanti gamta. Tad ir būtinybė kaip pasaulio būsena yra ta pati tiek gamtoje, tiek mūsų prigimtyje. O kadangi būtinybė pačia savo sąvoka yra laisvės priešingybė, todėl ir mūsų prigimtyje laisvės rasti neįmanoma. Kas priklauso prigimčiai arba ‚pasauliui' mumyse, tas nėra ir negali būti laisvės nešėjas arba jos subjektas.

Tačiau žmogus nėra tik prigimtis, kaip gyvulys. Gyvulys yra rūšies suindividualinimas, todėl jai palenktas ir ją išreiškiąs tiek savo sąranga, tiek savo veikimu, tiek galop savo tikslu: gyvulys būna ne sau, bet rūšiai. Rūšis buvoja viršum jo ir jį apsprendžia lig pat jo individualybės gelmių. Gyvulys neturi nieko, kas būtų *sava* tik jam pačiam, kadangi jis nė nėra *pats*. Todėl gyvuliui visu plotu tinka tai, ką G. Marcelis sako apie individą apskritai: tai „bendrybė dalinėje būklėje"; „individas yra be žvilgio ir be veido; tai nuobirų grūdelis" [19]. Nuosekliai tad ir žmogus kaip *atskiras* bendrosios prigimties nešėjas taip pat yra ši prigimtis dalinėje būklėje; šiuo atžvilgiu ir jis yra be žvilgio ir be veido, o tuo pačiu ir be laisvės. Vis dėlto žmogaus sankloda tuo neišsisemia. Žmogus yra dau-

giau, nei tik bendrybės atskirybė arba individas. *Žmogus yra ir asmuo.* O asmuo ne tik nesusilieja su turima prigimtimi bei jos tęsiniu gamtoje ar visuomenėje, bet buvoja jom abiem priešpriešiais. „Asmeniui yra sava priešintis (*affronter*)", sako G. Marcelis; gi priešintis arba spirtis reiškia, pasak to paties Marcelio, pražiurti arba praregėti, vadinasi, suvokti savą padėtį tiek aplinkoje, tiek pačiame savyje [20]. Gyvulys buvoja susiliejęs su aplinka ir todėl yra aklas sau pačiam: jis nesipriešina ir nesispyrioja; jis visados, gražiu R. M. Rilkės posakiu, „lieka įsčiose" (8-ji elegija). Žmogus gi pražiūra ir savo žvilgiu kaip tik išsiskiria iš visumos, suvokdamas save kaip *NE* viskam, kas yra šalia jo ar jame pačiame. Žmogui „viskas yra nuotolis" (R. M. Rilke).

Šį tad pražiurimą arba šį išsiskyrimą iš visko ir vadiname *asmeniu.* Žmogus yra ne tik individas, nešąsis bendrą žmogiškąją prigimtį, bet ir asmuo nesąs šia prigimtimi ir suvokiąs, ja nesąs. Žmogus yra ne tik būtybė apskritai, bet ir Aš-būtybė skirtinai. Jis yra ne tik rūšies atstovas, galįs skaičiumi didėti be galo, bet kartu ir vienintelis, nepakartojamas ir neatstojamas. Tardamas AŠ, žmogus atskleidžia visiškai naują ontologinę plotmę, kurioje jis buvoja vienkartiniu būdu: *būti vienintelių yra Aš būsena.* Asmuo negali būti pakartotas — nei tuo pačiu metu, nei paeiliui. Kitaip sakant, asmuo negali buvoti keletu egzempliorių. Žmogiškasis Aš yra kiekvienam vis savas ir vis kitas. Asmuo neturi rūšies arba giminės, todėl jos nė neišreiškia daliniu savo būviu, kaip tai daro individas. N. Berdjaevas net teigia,

kad „asmuo sudaro pasaulio nuolatinybės pertrūkį"[21]. Kosminis vyksmas, būdamas gamtinis ir todėl esmiškai besikartojantis, yra nuolatinis. Tuo tarpu asmuo išnyra šiame vyksme kaip vienkartinis: aš būnu tik vieną vienintelį kartą. Manęs kaip paties niekad nėra buvę. Aš neturiu jokių įsčių, kurios būtų mane kaip Aš išnešiojusios. *Aš esu pati pradžia,* todėl nepriklausau savai aplinkai, nesudarau jos dalies, nebuvoju kaip individuali jos išraiška. Aš peržengiu viską, kas buvoja kaip ne-Aš: mano būtis yra „ne *sum,* bet *sursum"*(G. Marcel). Užtat aš ir negaliu būti logiškai apibrėžiamas. Aš neturiu aptarties. Aš turiu tik vardą, kuris tinka tik man vienam, niekam kitam, nors kalbiškai jis ir būtų tas pats žodis.

Antra vertus, žmogus nėra, kaip sakyta, nė tik asmuo. Jis yra ir prigimtis, o tuo pačiu ir individas kaip šios bendros prigimties dalinė apraiška. Kaip tad santykiauja šie du jo būtybės sandai: prigimtis ir asmuo? Į tai atsako pati asmens savimonė. *Prigimtis yra asmens, bet ji nėra asmuo; ji yra mano, bet ji nėra aš: aš esu ne-ji.* Apie viską galiu tarti, kad tai mano: mano kūnas ir mano siela, mano protas ir mano valia, mano jausmas ir mano jutimas. Tačiau niekas iš šios visuotinės mano savasties nesu aš pats — nei kūnas, nei siela, nei protas, nei valia, nei jausmas, nei jutimas. Ieškant asmeniui, vadinasi, manajam Aš turinio, jis atrodo esąs niekis, nes jis iš tikro niekad nėra nei tas, nei kitkas. Jokiame prigimties sande manęs paties kaip Aš rasti negalima: *viskas yra mano, niekas nesu aš pats.* Todėl ne vie-

nas mūsų meto mąstytojas, priešingai seniesiems (Boëtijui, Tomui Akviniečiui) nelaiko asmens substancija (G. Marcelis, M. Scheleris...), tuo griežtai skirdami asmenį nuo daikto — net ir dvasine prasme, kadangi neasmeninė dvasia (N. Hartmanno prasme) irgi yra daiktas, pvz. visuomenė, meno kūriniuose įkūnyta idėja... Mūsų betgi reikalui šis pažiūrų į asmenį skirtumas reikšmės neturi. Ar asmuo yra substancija, ar kas kita, kiekvienu atveju jis yra visų žmogaus pajėgų bei sandų *subjektas,* visų jo veiksmų autorius, net ir tokių, kurie vyksta anapus sąmonės, pvz. augimas (*aš* augu ar nebeaugu). Teisingai tad G. Marcelis vadina asmenį „vispusiška esamybė — *présence totale*": asmuo visada yra „čia pat ir dabar" [22].

Šitoje vispusiškoje asmens esamybėje kaip tik ir buvoja žmogaus laisvė. Asmuo yra laisvės subjektas arba jos nešėjas ir laisvų veiksmų autorius. Ne mano prigimtis, neišskyrus nė valios, yra laisva, bet *aš pats esu laisvas* — aš pats, niekas kitas manyje. „Iš tų pačių šaknų, sako J. B. Lotzas, iš kurių išauga asmuo, kyla būtinai ir laisvė" [23]. Asmens gi šaknys, kaip jau nekartą minėjome, glūdi kūrime žmogaus kaip Dievo Tu. Tuo pačiu šiame kūrime glūdi ir laisvė. Laisvės kilimas ir žmogaus kilimas yra neperskiriami. Kaip asmuo, būdamas vienkartybė, negali kilti iš bendrybės, taip ir laisvė būdama neaprėžtybė, negali kilti iš būtinybės. Kitaip tariant, nei asmens, nei laisvės šaknų negalima rasti kosmologinėje srityje, kadangi šioje srityje viešpatauja ir bendrybė, ir būtinybė. Tai reiškia: *nei žmogaus*

asmuo, nei žmogaus laisvė nėra ir negali būti gamtinės evoliucijos padarai. Jei žmogus yra Aš-būtybė ir jei laisvė yra Aš-būtybės būsena, tai savaime aišku, kad šie du žmogiškosios sąrangos pradai patys savimi nurodo į jų kilimą iš nebūties dieviškojo veikimo galia. Jie pačia savo esme reikalauja *tiesioginės* Dievo veiklos ir tuo būdu jungia žmogų su Dievu irgi tiesiog, netarpininkaujant jokiam nei gamtiniam, nei dvasiniam dalykui. Dievo atžvilgiu asmuo ir laisvė yra pačios tiesioginybės. Nes tik tokiu atveju Dievas gali būti žmogaus Tu, o žmogus — Dievo meilės įkūnijimas savajame Tu. Bet koks tarpininkas, iš kurio būtų išriedėjęs asmuo su savo laisve, sužlugdytų šį tiesioginį santykį: per tarpininką negalima nei mylėti, nei būti mylimam [24].

Dieviškosios kilmės teisioginybė ir padaro, kad asmuo kaip laisvės subjektas yra *sakralinė sąvoka* visiškai objektyviai, tai yra, nepriklausomai nuo paties asmens įsitikinimų ir veiksmų. *Asmuo yra šventas savyje; šventa yra ir jo laisvė.* Čia glūdi žmogaus kilnybė *(dignitas)* apskritai, jo asmens nepažeidžiamumas, jo teisių gerbimas bei saugojimas. Kaip ne prigimtis neša laisvę, taip ir ne prigimtis padaro, kad visi žmonės yra lygūs savo verte: tai padaro tik asmuo. Tik žmogus-asmuo yra lygus kitam žmogui-asmeniui. Tik žmogus-asmuo naudojasi lygiomis teisėmis kaip visuomenine nelygstamos savo kilnybės bei vertės išraiška. Tik žmogus-asmuo niekam nėra palenktas, kadangi jis yra tikslas sau ir prasmė savyje. Asmens kilnybė yra tokia pat genijuje ir bukaprotyje, šventajame ir nusikaltėlyje. Jau

vien tuo, kad žmogus yra asmuo, „jis turi, kalbant N. Hartmanno žodžiais, ne tik būtybės, bet ir vertybės sanklodą"; jis yra „save laikanti bei grindžianti vertybė (*der substantielle Grundwert*)"; todėl nė negalima žmogaus mąstyti kaip būtybės, nemąstant jo kartu ir kaip vertybės; būdamas „vertinė būtybė", žmogus turi būti mąstomas ne tik ontologiškai, bet ir aksiologiškai[25]. Asmens nelygstamos kilnybės pripažinimas ir šios kilnybės išreiškimas visuotinėmis žmogaus teisėmis kaip tik ir yra ontologinio atžvilgio papildymas aksiologiniu atžvilgiu. Tai gal pats didžiausias mūsų laikų įnašas į žmogaus filosofiją apskritai ir į religijos filosofiją skirtinai.

Be abejo, M. Scheleris buvo teisus, savo metu (1916 m.) pastebėdamas, kad „žmogiškasis individas esti pripažįstamas asmeniu, tik pasiekus tam tikro pažangos aukščio" (p. 484); užtat čia pat jis priduria, kad „istorijos vyksmo vertė" kaip tik ir yra matuojama šiuo pripažinimu[26]. Istorija, nepripažįstanti kiekvienam žmogui asmens rango, o tuo pačiu ir jo laisvės, yra arba dar neišėjusi iš barbarybės tarpsnio, arba vėl į jį atkritusi. Istorijos eigoje, pasak Schelerio, asmuo vis labiau laisvinasi „iš vaidmens būti gryna istorinio priežastingumo pasėka" ir darosi „vis labiau ir labiau *anti*storinis", suvokdamas save kaip „vertybių vertybę"[27]. Konkrečiai šis suvokimas reiškiasi rungtynėmis už laisvę visose srityse. Istorija virsta asmens kaip laisvės subjekto sąmonėjimu. Asmens laisvė ir asmens kilnybė vis labiau tapatėja — ne tik pačioje sąmonėje, bet ir konkrečiose istorinio gyvenimo lytyse. O ten, kur ši

tapatybė žalojama, istorija virsta barbariška, gi religija grįžta nuo Dievo-Meilės atgal į Dievą-Galybę kaip kito Aš išraišką (plg. *RF* I, 156—177) su visomis šio Aš-tirono pasekmėmis.

3. Laisvės objektas

Į ką krypsta laisvė kaip asmens galia? Kas yra tikrasis laisvo veiksmo *objektas?* — Prisiminę ankstesnį K. Rahnerio laisvės nusakymą, rasime šį objektą nurodytą gana aiškiai: laisvė yra galia apspręsti *patį save* — *„über sich selbst"*. Tai reiškia: laisvas asmens veiksmas krypsta ne į ką kitą, kas buvotų šalia šio veiksmo subjekto, bet į patį subjektą. Kitaip tariant, *laisvės subjektas ir laisvės objektas yra tas pats, būtent žmogaus asmuo.* Būdama asmens nešama, laisvė asmenyje yra ir vykdoma. Galia apspręsti yra man tik todėl absoliučiai sava, kadangi ji atsigrįžta į mane patį: *esu laisvas tik savęs paties atžvilgiu.* Kito asmens ar šalia manęs esančio pasaulio atžvilgiu laisvė kaip absoliučiai *mana* galia atsidaužia tarsi į sieną, būtent į kito asmens laisvę ir į gamtos būtinybę. Mėgindamas peržengti šią sieną, aš arba sužlugdau kitą asmenį, paneigdamas jo laisvę, arba žlungu pats, sutraiškytas pasaulio dėsningumo. G.

Marcelis net linksta manyti, kad „laisvės idėja virsta prasimanyta (*fictive*), kai tik imame ją vykdyti viršiniame pasaulyje"[28]. Vėliau regėsime, kad tai tiesa tik lygstamai: žmogus gali savo laisvę vykdyti ir kito asmens atžvilgiu, ir galop pasaulio atžvilgiu, tačiau tik šiam kitam sutinkant ir tik paisydamas gamtos bei prigimties dėsnių, vadinasi, tik pripažindamas *šių* objektų galią ir tuo pačiu aprėždamas savąją. Tačiau Marcelio teiginys yra teisingas ta prasme, jog *kito* atžvilgiu laisvė anaiptol nėra absoliučiai *sava* galia. Absoliuti ji yra tik mano paties kaip asmens ertmėje. Tikrasis laisvės objektas esu aš pats kaip aš pats. Laisvės veikėjas yra kartu ir jos veikinys.

Tačiau tai tėra dar tik formalinis nusakymas. Jis, tiesa, nurodo, ką laisvė įtaigauja, bet nenurodo, kas iš šios įtaigos kyla kaip pasekmė. Kas yra anos mano absoliučiai savos galios *turinys*? Kas įvyksta su manimi, kai laisvas mano veiksmas atsigrįžta į mane patį?

Šis klausimas gali būti atsakytas tik laisvės esmės šviesoje. Laisvė, kaip sakėme, yra žmogaus asmens neaprėžtybė arba jo atvirybė tiek Dievui kaip savo Kūrėjui, tiek nebūčiai kaip savo kilmės bei buvojimo ertmei. Jei tad laisvės objektas yra asmuo savo neaprėžtybėje, tai laisvas veiksmas, iš šios neaprėžtybės kilęs, grįžta į ją pačią, kad ją aprėžtų bei apspręstų. Galia turėti patį save savo žinioje yra ne kas kita, kaip laisvė savos neaprėžtybės atžvilgiu. Vykdydamas šią galią, vykdau ją tuo būdu, kad teikiu pats sau, G. Marcelio žo-

džiais kalbant, *veidą*. Būdamas neaprėžtybė, neturiu šio veido kaip duomens iš anksto: jis man nėra duotas manęs Kūrėjo, o tuo labiau nėra rastas nebūtyje kaip mano buvojimo ertmėje. Nes jei manasis ‚veidas' būtų duotas, man beliktų tik savo pastangomis jį išvystyti, kaip, sakysime, išvystau iš anksto prigimties duotus dalykus: proto gabumus, kūrybinius polinkius, kūno pajėgas ir t.t. Tokiu betgi atveju būtų nesusipratimas kalbėti apie laisvę kaip absoliučiai savą galią, imančią mane patį savo žinion. Tokiu atveju ana galia tik įsijungtų į aibę prigimties galių, kurios, tiesa, yra mano galios, kurios tačiau veikia tik skatinamuoju, o ne apsprendžiamuoju būdu. Aš gi negaliu apspręsti savęs būti muziku, ar dailininku, ar poetu, ar sportininku, jei manyje nėra atitinkamų duomenų. Savos prigimties atžvilgiu anaiptol nesu savo paties galioje bei žinioje, nes mano prigimtis nesu aš pats. Savo galioje bei žinioje turiu tik save kaip asmenį, vadinasi, kaip aną dieviškąjį Tu, kuris yra atviras ir kurio veiksmas į šią atvirybę grįžtą, kad ją vienaip ar kitaip užsklęstų. Laisvi veiksmai neina į tuštumą; jie priklauso siekinio kategorijai (*actus intentionalis*); tik čia siekinys buvoja ne šalia siekėjo, bet pats siekėjas yra siekinys. Neaprėžtybė prašosi būti apsprendžiama, tačiau ne iš viršaus ir ne iš anksto, ne keno kito rankomis, bet savęs pačios: aš pats esu ir uždavinys, ir jo sprendėjas.

Kas yra tasai savęs apsprendimas arba ‚veido' davimas sau pačiam? Atsakant į šį klausimą, pra-

byla anas didžiulis ginčas, kuris yra kilęs naujojoje Vakarų filosofijoje ir kurį J. P. Sartre yra išreiškęs žinoma formule: „Būvis yra pirmesnis už esmę — *l'éxistence précède l'essence*". Senesniojoje filosofijoje, baigiant Hegeliu, tokio ginčo nebuvo ir negalėjo būti, kadangi visa ana filosofija buvo ne kas kita, kaip didžiulė kosmologija[29], kurioje žmogus buvo mąstomas kaip individas: arba ‚mažojo kosmo' pavidalu (scholastika), arba absoliutinės dvasios sąmonėjimo regimybe (Hegelis). Niekur čia nebuvo pabrėžiamas žmogus kaip priešinąsis kosmui, kaip sau-būtybė, kaip vienkartinis Aš. Nuosekliai tad būvio ir esmės santykis žmoguje buvo sprendžiamas *esmės* naudai: kiekviena individuali būtybė nešiojanti bendrą esmę, kuri esanti logiškai pirmesnė ir ontologiškai aukštesnė už būtybę kaip šios esmės išraišką daline būsena arba atskirybe. Tai buvo taikoma tiek akmeniui, tiek gyviui, tiek galop žmogui. Ir žmogus esąs ‚žmogiškosios' esmės atskiras nešėjas. Savo atsiradimu ir buvojimu jis ją, tiesa, suindividualina, tačiau kaip tik todėl randa ją jau esančią, todėl ja laikosi ir esti jos apsprendžiamas — tiek ontologiškai, tiek etiškai. Apie laisvą savęs paties apsprendimą galima esą kalbėti tik kaip apie nusilenkimą šiai bendrai esmei. Todėl net ir šiandien laisvė ne vieno mąstytojo yra nusakoma arba kaip „savos esmės rinkimasis" (H. Krings), arba kaip „savęs priėmimas tokio, koks esi" (J. B. Lotz), arba kaip „savos būties pavertimas veiksmu" (R. Guardini). Visur čia prabyla esmės pirmenybė ar mažų mažiausiai esmė kaip

duomuo, kuris mūsų būvio eigoje tik pripažįstamas ir skleidžiamas.

Persisvėrus nūn žmogaus mąstymui nuo individo į asmenį, pakito ir santykis tarp būvio ir esmės. Nes, suvokiant asmenį kaip vienintelį bei vienkartinį, esmės kategorija jam iš viso netinka. Kas yra vienintelis bei vienkartinis, tas negali turėti kažkokio prado, kuris jį sietų su kitais, sudarydamas jo esmę, o jis pats būtų tik dalinis šio bendro prado nešėjas, tik bendrybė dalinėje būklėje. Tokiu atveju asmuo susilietų su individu ir netektų savos vienkartybės: tos pačios rūšies individų juk esama (bent galimai) begalybės. Todėl mąstant žmogų kaip asmenį, esmės kategorija savaime blunka, užleisdama pirmąją vietą buvimo kategorijai. Žmogus *kaip jis pats* neturi nieko, kas būtų jam duomuo ir ką jis savo būviu tik pripažintų, vykdytų ir išvystytų. Be abejo, asmuo *yra* ir *būna,* tačiau *kas* jis yra ir *kuo* jis būna, jis turi susikurti pats savo laisve. O kadangi laisvės veiksmas visados yra pati pradžia, todėl ir jo pasekmė yra visados *originali,* vadinasi, pirmykštė, vienintelė ir vienkartinė. Tai ir yra *esmė,* kurią žmogus duoda pats sau. Šia prasme esmė ir logiškai, ir istoriškai iš tikro yra paskesnė, negu asmens būvis. Reikia pirmiau būti, kad galėtum apspręsti savo atvirybę ir tapti ta ar kita aprėžtybe, įvykdyta laisvės veiksmu.

Lengva betgi įžvelgti, kad ‚esmė' naujojoje filosofijoje reiškia anaiptol ne tą patį, ką ir senojoje. Senoji filosofija esmės vardu suprato daugiau *pri-*

gimtį arba visą tą žmogaus sąrangą, kurią jis atsineša gimdamas ir kuri apibūdina jį ne kaip asmenį, o kaip žmogiškosios rūšies arba giminės atstovą. Šiuo atveju žmogus yra, be abejo, savo giminės atskiras reiškėjas, nešąsis ‚esmę' kaip jungiamąjį pradą su visais kitais tos pačios giminės reiškėjais. *Šia* prasme prigimtosios žmogaus sąrangos pirmenybė anaiptol nėra neigiama nė naujosios filosofijos. Nes ne prigimtis yra paskesnė už būvį ir ne prigimtį žmogus susikuria sava laisve. Visa psichofizinė sąranga su savomis galiomis bei pajėgomis yra žmogui *duota,* ir žmogaus laisvė santykiauja su ja kaip su kiekviena būtinybe. Taikomas šiai, iš anksto gautai, sąrangai, J. P. Sartre posakis „žmogus yra tai, kuo jis pasidaro — *l'homme ne'est rien d'autre que ce qu'il se fait*" būtų nesveikas svaičiojimas.

Tačiau kaip tik ne tai reiškia tiek šis Sartre posakis, tiek apskritai visa žmogaus susikūrimo sąvoka. Pabrėždama būvio pirmenybę, naujoji filosofija kreipia dėmesį į *asmenį,* vadinasi, į tai, kuo žmogus kaip Aš-būtybė nuo kito skiriasi, kad galėtų būti vienintelis bei vienkartinis, nepasekamas ir neatstojamas, savitikslis ir saviprasmis. Mąstymo vidurkiu čia tampa ne tai, kas vieną žmogų su kitu jungia, bet tai, kas jį nuo visų kitų skiria. *Skirtis, ne jungtis, čia gauna ‚esmės' vardą.* Skirtis gi visados yra *manoji* skirtis. Ji yra mano todėl, kad ji iš manęs kyla, kad aš pats ją sau teikiu ir kaip tik todėl pasidarau nepasekamas ir nepakartojamas. Esu laisvas todėl, kad esu atviras arba niekeno neaprėžtas. Todėl teikiu šiai

atvirybei tam tikrą pavidalą, tuo ją aprėždamas ir kaip tik šia, savo paties įvykdytą, aprėžtybe iš visų kitų išsiskirdamas. Šisai iš mano laisvės kilęs mano paties pavidalas ir yra *mano* esmė. Ji nėra man duota gimimu, kaip visa psichofizinė mano sąranga arba mano prigimtis. Ji yra mano paties ryžto pasekmė, todėl paskesnė už mano būvį. Štai kodėl *mano esmė priklauso tik man vienam.* Ji reiškia ne kokią nors bendrybę, kuri mane jungtų su kitais, bet kaip tik mano vienkartybę arba mano paties būdingumą, kuris padaro mane vienintelį. *Mano esmė yra manęs paties regimybė.* Savo paties susikurta esme aš esu tai, kas esu. Užtat esmė nepriklauso mano prigimčiai arba mano būtybės sąrangai, kuria dalinuosi su kitais. Ji priklauso tik man vienam. Ji yra objektyvuota mano laisvė manyje pačiame.

Šia tad prasme ir yra kalbama, kad būvis pranoksta esmę arba kad esmė eina paskui būvį. Esmės sąvoka naujojoje filosofijoje yra grynai *personalinė,* vadinasi, priešingos prasmės, nei anksčiau. Galimas daiktas, kad tas pats žodis (esmė-*essentia*), virtęs pirminės savo prasmės priešingybe, jaukia pažiūras ir tampa nereikalingų ginčų priežastimi. Nes tinkamai jį suvokus, dingsta priekaištai bei kaltinimai, kurių tieką randame J. P. Sartre mintį sklaidančioje literatūroje[30]. Tad nesusipratimams išvengti žodžio ‚esmė' *naująja prasme* čia nė nevartojame. Tai, kas kyla iš laisvo asmens apsisprendimo savęs atžvilgiu, geriau yra vadinti ‚pavidalu' arba ‚apmatu' (*Gestalt, Entwurf*), kadangi šie žodžiai personalinę, paties žmogaus susi-

kurtą savo būvio lytį geriau išreiškia, negu žodis ‚esmė'. Būdamas jau sustabarėjęs terminas, jis yra sunkiai palenkiamas naujajai prasmei.

Šis tad manęs paties pavidalas arba apmatas ir yra tai, į ką krypsta ir ko siekia mano laisvė. Tai pats tikrasis ir konkretus laisvų veiksmų *objektas*. Tai mano paties ‚veidas', kuriuo buvoju pasauliui priešpriešiais ir kuriuo skiriuosi nuo kitų asmenų, turinčių kitokį ‚veidą'. Būdamas absoliučiai manos galios padaras, šis pavidalas lieka mano žinioje visą laiką: manojo būvio apmatas niekad nėra neatšaukiamas. Jis niekad nėra man būtinybė. Čia slypi manojo būvio svyravimas, mano paties rizika, mano atsakingumas už save patį, sykiu tačiau ir mano garbė bei didybė: *kuo esu, esu aš pats*. Įvairios įtakos — viršinės ar vidinės — yra man buvusios, kildinant manąjį pavidalą, tik paskatos, tik kliuviniai, bet ne lemiamos apsprendos. Pats mano būvio apmatas yra *mano* galios padaras ir lieka *mano* žinioje taip, jog aš kiekvieną akimirką galiu jį sužlugdyti ar paversti jį jo paties priešingybe. Šiuo atžvilgiu galima sutikti su M. Schelerio mintimi, kad „žmogus yra linkmė (*Richtung*), ne daiktas", vadinasi, ne pastovi substancija, kaip tai teigė scholastinė filosofija. Žmogus visados yra ir lieka „atviras klausimas" (O. Pöggeler). Štai kodėl yra įvairių įvairiausių antropologinių mokslų, tiriančių *atskiras* žmogiškosios prigimties sritis, bet nėra ‚žmogaus mokslo' kaip tokio, kuris atsakytų, kas yra žmogus pats savyje. Nes kiekvienas šios rūšies atsakymas tuoj pat atsidaužtų į aną asmens pavidalą arba apmatą, kilusį iš laisvės

ir todėl prieinamą tyrimui tik labai lygstamai. Gi lygstamos ištaros niekad nėra mokslinės. Lygstamos ištaros priklauso jau interpretacijai. Kitaip tariant, apie žmogų kaip Aš-būtybę galima tik filosofuoti. Mokslui Aš-būtybė lieka amžinai nepasiekiama, tarsi neišmatuojama gelmė, kadangi ir pati laisvė yra bedugnė.

Šitoje tačiau vietoje pasiskardena krikščioniškosios religijos pastaba ar gal net ir priekaištas: Argi Dievas nesukūrė žmogaus „pagal savo paveikslą" (Pr 1, 27)? Kodėl tad žmogus turėtų būti be veido? Argi jis nėra Dievo atvaizdas, vadinasi, nenešioja Dievo ‚veido'? Kokia tad prasmė kalbėti apie veido davimą sau pačiam ir tai savo paties galia?

Šis truputį priekaištingas klausimas yra vertas akylesnio dėmesio, nei paprastai jam rodoma. Nes mes beveik be perstogės kartojame teiginį, esą žmogus yra Dievo paveikslas bei panašumas, nė nenuvokdami, ką gi iš tikro reiškia Dievo paveikslu *būti.* Juk krikščionybės Dievas, tapęs Kristuje tikru žmogumi, greičiau nešioja žmogaus paveikslą: *kenozė yra Dievo susižmoginimas,* ne atvirkščiai. Jei tad nenorime, kad Šventraščio ištara būtų tik nudėvėta dorinė nuoroda, turime žvilgterėti į ją *ontologiškai* ir visu rimtumu klausti: kokiu gi atveju gali reliatyvi būtybė tapti absoliučios Būties atvaizdu? Juk Dievas, kaip jau esame kalbėję (plg. *RF* I, 149—152), nusakytas absoliutu atsietine prasme, yra išmonė: atsietinio Dievo nėra; net jei toks ir būtų, mes ničnieko apie jį nežinotume, nes kitaip jis nebūtų atsietinis. Tačiau Dievas, nusakytas absoliutu būties

pilnybės prasme, yra tikrovė. Bet kaip gi tada aprėžta būtybė gali tapti būties pilnatvės atvaizdu?

Nėra jokios abejonės, kad Dievo paveikslo neįmanoma regėti jokioje skirtinoje žmogiškosios prigimties savybėje: nei jo prote ar valioje (scholastika), nei jo nemirtingume (M. Scheeben), nei jo kūrybiškume (A. Jakštas-Dambrauskas), nei visų šių savybių sumoje. Nes kaip pati pilnybė nėra suma, taip ir jos atvaizdas negali būti suma. Pilnybė yra ne kiekybinė, o kokybinė sąvoka. Užtat ji peržengia sumą ir joje atsispindėti negali. Pilnybė, net ir kaip paveikslas, reikalauja *visumos*. Antra vertus, taip pat nėra abejonės, kad Dievo paveikslas žmoguje negali būti koks įspaudas ar skirtingas bruožas teigiama prasme, kadangi tokiu atveju jis būtų duomuo, o kiekvienas duomuo yra aprėžtas, vadinasi, dalinis ir todėl pačia esme netinkamas pilnatvei atvaizduoti. Dievo kaip būties pilnatvės atvaizdas gali būti tik *neaprėžtybė*, vadinasi, visuma, tačiau ne tikrenybės prasme (tokiu atveju žmogus būtų nebe Dievo paveikslas, o pats Dievas), o prasme atvirybės visoms galimybėms. Reliatyvi būtybė tik tada yra absoliučios Būties atvaizdas, kai ji yra atvira; neaprėžta, neuždaryta kokiu nors duomeniu, bet atvira sau pačiai. Šią gi atvirybę mes ir vadiname laisve.

Tai reiškia: *reliatyvios būtybės neaprėžtybė arba jos laisvė yra Dievo paveikslas žmoguje.* Neaprėžtybė yra ne dalis, ne bruožas, ne įspaudas, ne savybė, o žmogaus kaip Aš-būtybės būsena: aš buvoju laisve ir tuo būdu buvoju kaip Dievo paveikslas, nors apie tai nieko nė nežinočiau ar tai net sąmoningai neigčiau.

Būti sukurtam pagal Dievo paveikslą bei panašumą ontologiškai reiškia būti sukurtam atvira, neaprėžta, vadinasi, laisva būtybe. Krikščioniškai suprastas žmogus kaip Dievo paveikslas nėra žmogus su iš anksto jam įspaustu ‚veidu'. Nes toks ‚veidas' būtų tik dalinis bruožas, išskiriąs bet kokią galimybę atspindėti būties pilnybę. Žmogus yra Dievo paveikslas tuo, kad jis neturi jokio ‚veido', išskyrus tą, kurį jis teikia pats sau. Ir ši *galimybė* teikti sau pačiam *bet kokį ‚veidą'* kaip tik ir atvaizduoja Dievą žmoguje. Šiuo atžvilgiu A. Jakštas buvo iš dalies teisus, ieškodamas Dievo paveikslo žmogaus kūrybiškume. Kaip Dievas yra Kūrėjas, taip ir žmogus yra kūrėjas — visų pirma paties savęs. Vis dėlto reiktų papildyti A. Jakštą ta prasme, kad žmogaus kūrybiškumas laikosi jo atvirybėje arba laisvėje: nebūdamas laisvas, žmogus nebūtų nė kūrybiškas, kaip nėra kūrybiškas gyvulys. Atvirybė arba laisvė yra kūrybiškumo pagrindas bei įgalinimas, ne atvirkščiai.

Šitoje vietoje aiškėja ir prasmė anos nuolat girdimos ištaros, esą žmogus yra *baigtinė būtybė;* ištaros, kuri sudaro egzistencinės filosofijos pagrindinę temą. Ši filosofija, pasak F. J. v. Rinteleno, net didžiuojasi „amžinybės svorį perkėlusi į baigtybę"[31]. Baigtybės pergyvenimas sudaraąs mūsų meto nuotaiką: tai jausti tiek filosofijoje, tiek visų pirma poezijoje (R. M. Rilke). Ir vis dėlto, klausdami toliau, kas gi yra ta taip įtampiai pabrėžiamos žmogiškosios baigties *riba* — baigtybė pačia savo sąvoka reikalauja ribos —, gauname vieną vienintelį atsaky-

mą: *laikas*. Žmogaus buvimas esąs laikinybė. Laikas aprėžiąs žmogaus buvojimą pasaulyje, o mirtis esanti šios aprėžties regimybė ir galutinis jos įvykdymas.

Be abejo, visa tai yra tiesa, ir egzistencinės filosofijos nuopelnas čia yra nepaneigiamas. Ji pažvelgė į žmogų iš laikinybės ‚kampo' ir atskleidė jo būtybėje tokių bruožų, kurių ankstesnis amžinybės ‚kampas' neleido pastebėti arba nelaikė vertais akylesnio dėmesio. Buvojimas pasaulyje, svarstomas bei apmąstomas amžinybės šviesoje, savaime netenka vertės, kadangi jis virsta praeiga, nesančia niekam buveinė. *„Memento mori"* sunaikina bet kokią buveinę, paversdamas ją užeiga, kurią ryt poryt reikės palikti. Gi laikinybės šviesoje žmogiškasis būvis įgyja aukščiausios vertybės savybių, kadangi jis darosi nebegrįžtamas: buvojame tik kartą. Mirties akivaizdoje nebūtinai galima tik gerti ir valgyti (plg. 1 Kor 15, 32); mirties akivaizdoje galima ir mylėti, ir kurti, ir prasmę teikti, perkeliant ją iš anapus į šiapus. Tai, kas krikščioniškojoje ir idealistinėje filosofijoje buvo priskiriama amžinybei, egzistencinėje filosofijoje, Rilkės žodžiais tariant, „grįžta atgal į kūriniją" (laiškas Ilsei 1923.XI.22), būtent: *mūsojo būvio įprasminimas mirtimi*. Anksčiau buvusi kažkoks bendrinis ateities įvykis, mirtis egzistencinėje filosofijoje virto *mano* mirtimi, kurios linkui aš pats žengiu, kad ją pasitikčiau. Ji užpuola mane ne iš užpakalio, kaip gyvulį, bet apglėbia mane iš priekio kaip lauktoji viešnia; tik mirties šviesoje gyvenimas tampa švente, o buvimas — verte: *„Hier-*

sein ist viel — čia gražu pabūti" (R. M. Rilke). Egzistencinė filosofija atvėrė žmogų mirčiai ne kaip neaiškiam ateities įvykiui, o kaip nuolatinei jos esamybei čia pat ir dabar. Būdama *mano* mirtis, ji padaro, kad ir buvimas yra tik *mano* ir tik *man*. Mirties asmeniškumas įasmenina ir gyvenimą, išvaduodamas jį iš rūšies ar kolektyvo bevardžio sravėjimo. Asmens kilnybės sąmonei aštrinti egzistencinės filosofijos įnašas yra nepaprastai didelis.

Tačiau egzistencinė filosofija pražiūrėjo, jog baigtybės sąvoka reiškia *ribą*, kuri tinka žmogiškojo būvio trukmei, bet netinka žmogiškojo asmens būsenai arba jo laisvei. Trukmės atžvilgiu žmogus iš tikro yra baigtinė būtybė: jis buvoja tik tam tikrą, gana aprėžtą laiką kalendoriaus prasme. Bet ar tai reiškia, kad ši laikinė aprėžtybė perskverbia ir žmogaus kaip Aš-būtybės būseną? Juk jei šią būseną, kaip sakėme, sudaro laisvė ir jei žmogus iš tikro buvoja kaip laisvė, tai baigtybės įvedimas į laisvės ertmę paneigia ją pačią, nes ‚baigtinė laisvė' yra prieštaravimas savyje. Laisvė, turinti ribą, yra nebe laisvė. Laisvė gali būti tik beribė neaprėžtybės arba atvirybės prasme. O jei, vykdydamas laisvę, ir atsidaužiu į kokią nors ribą, tai šioji visados yra mano laisvei tik viršinė kliūtis, anaiptol ne vidinė jos aprėžtis. Tokiu betgi atveju dera kalbėti apie žmogų ne kaip apie baigtinę, o tik kaip apie *atvirą* būtybę, kurią jis pats aprėžia savo laisve, padarydamas ją iš tikro ‚baigtinę', tačiau savo paties rankomis. Pats savyje žmogus kaip Aš-būtybė jokios ontologinės ribos turėti negali. Ontologiškai jis yra tik atvirybė.

Ir štai, ši žmogaus atvirybė liečia taip pat ir jo trukmę laiko sravėjime: žmogus yra atviras ne tik mirčiai; jis yra atviras ir pomirtinei savo buvimo *tąsai*. Nes mirtis nėra loginė būtinybė, kurios priešingybė, būtent nemirtingumas, būtų ontologiškai neįmanoma. Mirtis yra tik buvojimo pasaulyje galas, kuris pats savimi anaiptol nereiškia ontologinio Aš-būtybės grįžimo į nebūtį. Būdamas ontologiškai atviras, žmogus yra atviras ir buvojimui anapus pasaulio, vadinasi, pasaulio peržengimui tiek savo mintimi, tiek ir savo būtimi. Tai, be abejo, nereiškia, kad šis peržengimas yra būtinybė, vadinasi, kad žmogus kaip Aš-būtybė yra nemirtingas pačia savo prigimties sąranga. Žmogaus atvirybė tik reiškia, kad mirtis nėra logiškai būtina ontologinė žmogaus baigtis arba jo grįžimas į nebūtį. Ji *gali* būti ir perėjimas į kitokią būseną, negu buvimas pasaulyje. Atvira būtybė privalo būti atvira abiem galimybėm: būti ir nebūti.

Egzistencinės filosofijos nenuoseklumas kaip tik ir yra tas, kad ji teregi mirtį, o neregi galimybės nemirtingumui. Pabrėždama laisvę, ši filosofija savaime teigia žmogų kaip atvirybę. Tačiau baigtybės sąvoka ji šią atvirybę temdo bei žaloja todėl, kad baigtybę išplečia anapus mirties, tarsi mirtis būtų iš tikro nebenugalima ir nebeperžengiama žmogaus buvimo riba, už kurios yra jau tik nebūtis. Laisvė kaip Aš-būtybės būsena tokios interpretacijos negrindžia. Laisvė yra atvirybė mirti kosmologiškai, bet sykiu ir atvirybė nemirti ontologiškai. Štai kodėl nei senesnioji ‚begalinio žmogaus' (Hegelis), nei nau-

jesnioji ‚baigtinio žmogaus' samprata neatitinka laisvės esmės ir neišreiškia žmogiškojo būvio tikrovės. Laisvė nėra nei begalybė, nei baigtybė. *Laisvė yra tik atvirybė.* Begalybė ji nėra todėl, kad žmogus teikia sau ‚veidą', kuris visados yra aprėžtas, vadinasi, baigtinis. Baigtybė ji nėra todėl, kad sau ‚veido' teikimas niekad nėra apspręstas iš aukšto bei iš anksto ir niekad nebaigtas laiko tėkmėje. Kitaip tariant, *laisvės objektas kaip laisvo veiksmo padarinys irgi lieka laisvas,* tai yra, atviras galimybei kisti net ligi pat savos priešingybės. Žmogus tuo ir skiriasi nuo gyvulio, kad gyvulys turi ribą, bet jos nepažįsta; žmogus gi pažįsta ribą, bet jos neturi.

II.

LAISVĖS VYKDYMAS

Laisvė kaip galia apspręsti patį save veda mus į ją kaip į veiksmą, vadinasi, į aktyvųjį žmogiškojo būvio pradą: *laisvė buvoja tik vykdoma.* Vykdymas yra daugiau, nei tik praktinė arba techninė laisvės problemos pusė. Vykdymas priklauso laisvei tokia pat prasme, kokia mąstymas priklauso protui: tai ontologinio pagrindo egzistencinė regimybė. Štai kodėl nėra nevykdomos laisvės, kaip nėra nemąstančio proto. Nes atsisakyti laisvę vykdyti galima tik laisvu veiksmu, vadinasi, jos vykdymu. Klusnumo apžadas vienuolynuose yra laisvas veiksmas giliausia šio žodžio prasme. Sudėdamas savo laisvę į *kito* rankas, vienuolis apmeta *save* taip lygiai, kaip ir tasai, kuris savo laisvę pasilaiko sau pačiam. Kiekvienas žmogaus apmatas arba pavidalas yra laisvės vykdymo pasekmė.

Tačiau vykdymas visados ir visur yra *santykis.* Jis turi subjektą, kuris veiksmą vykdo, ir objektą,

kurį šis veiksmas liečia. Tai esti net ir tuo atveju, kai vykdomoji galia atsigrįžta į save pačią. Todėl laisvės nė negalima suprasti, nesvarstant jos kaip santykio. Kaip pats žmogus buvoja santykio būdu, taip ir jo laisvė atskleidžia savo sąrangą tik santykio šviesoje. Atsaji būtybė, svarstoma viena pati savyje be ryšio su kitu, nėra nei laisva, nei nelaisva: ji buvoja anapus laisvės kategorijos. Būtybė pradeda būti laisva ar nelaisva tik tą akimirką, kai sueina santykin su kitu — su daiktu ar asmeniu, su Dievu ar pasauliu. Jei tad teigiame, kad žmogus ne tiek laisvę *turi,* kiek laisvė *yra,* tai šis teiginys yra teisingas tik todėl, kad žmogus kaip būtybė yra ne atsietas nuo savo Kūrėjo, o buvoja nepertraukiamame santykyje su juo, būdamas kūrybinio jo veiksmo nuolatinė dabartis. Laisvė yra iš esmės santykinė sąvoka, į kurią reikia atsižvelgti, klausiant ne tik *kas* ji yra savyje, bet ir *kaip* ji yra vykdoma ryšium su žmogaus būvio bendrininkais.

Laisvėje kaip santykyje slypi ir jos absoliutumo dialektika. Visur lig šiol vadinome laisvę *absoliučia* galia apspręsti patį save. Ir vis dėlto šis laisvės absoliutumas yra dviprasmis: *būti* laisve ir *vykdyti* laisvę yra anaiptol ne tas pat. Žmogus kaip laisvė yra neaprėžtas, kadangi ‚aprėžta laisvė' yra prieštaravimas: kurti žmogų laisvą ir aprėžti laisvę reikštų kurti žmogų nelaisvą ir tuo pačiu ne-žmogų. Nesusipratimas tad yra tvirtinti, esą tikrasis filosofijos uždavinys laisvės atžvilgiu yra „nustatyti laisvės ribas" (N. Hartmann). Būdama *mano* galia, laisvė negali turėti jokios ribos, nes kitaip ji nebūtų mano,

kadangi *aš pats* neturiu ribos. Būdama betgi santykis, laisvė reikalauja būti vykdoma; vykdymas gi reikalauja tam tikros erdvės arba sąlyčio su kitu tos pačios erdvės buvėju. Ir štai, šis sąlytis kaip tik ir reliatyvina laisvę, kadangi kitas laisvės santykio narys gali priešintis ir iš tikro priešinasi manajam laisvės ryžtui. Apsispręsdami vienaip ar kitaip, esame laisvi absoliučiai. Tačiau imdamiesi savo apsisprendimą vykdyti, turime paisyti kito nario, kurio buvojimo erdvė yra kartu ir mūsų erdvė. Šitoje tad bendroje erdvėje mūsų buvimo bendrininkas ir pastoja kelią mūsajai laisvei. Štai kodėl, kaip teisingai pastebi L. B. Lotzas, „kartu su laisve visados žengia ir laisvinimasis", tai yra, rungtynės su visu tuo, kas yra kliuvinys mūsų laisvei. „Žmogus turi nuolatos veržtis iš nelaisvės į laisvę, niekad nepajėgdamas jos galutinai užbaigti" [32]. Laisvės vykdymas yra ne vienkartinis veiksmas, o vyksmas be perstojo. Laisvė turi savo istoriją — ne tik subjektyviai mūsų pačių viduje, bet, kaip netrukus regėsime, ir objektyviai šalia mūsų esančiame pasaulyje.

1. Laisvė ir būtinybė

Pats pirmasis ‚kitas', kurio erdvėje buvojame, yra *pasaulis* mus supančios gamtos prasme. Nors egzistencinės filosofijos teiginys, esą mes buvojame

nusviesti pasaulin, reiškia daugiau būseną (*kaip* būname), negu buveinę (*kur* būname), vis dėlto ištara „buvoti pasaulyje — *in-der-Welt-Sein*" (M. Heidegger) nusako mūsų padėtį visu ryškumu: mes buvojame tarp daiktų, su daiktais, daiktuose; mes esame jiems apspręsti, su jais susieti, nuo jų priklausomi, taip kad mūsų būvis pasaulyje įgyja net erdvinio pobūdžio, kurį M. Heideggeris nusako artumos žodžiu: „Žmoguje slypi esminis polinkis į artumą (*auf Nähe*)"[33]. Tačiau šios būsenos mes patys nesame pasirinkę; mes esame į ją pasiųsti arba, heideggeriškai kalbant, ‚nusviesti' (*geworfen*). Todėl mūsų problema yra ne kaip iš šios būklės vaduotis (platonizmas), bet kaip, joje liekant ir buvojant, vykdyti savo laisvę. Nes būti pasaulyje ir būti laisvam yra priešingybės išskiriančios viena kitą.

Juk kas gi yra ‚pasaulis'? — Giliai, nors ir marksistiškai, mąstąs rusų filosofas G. Plechanovas yra pavadinęs pasaulį „tamsia fizinės būtinybės karalyste"[34] ir tuo išreiškęs tikrąjį pasaulio buvimo būdą: *pasaulis būna pagal aklos būtinybės principą.* Būtinybė valdo visus gamtos veiksmus, visus jos įvykius, visą jos išsivystymą. Net ir pats žmogus, kiek jis yra gamtos padaras, yra palenktas būtinybei ir buvoja anoje „tamsioje karalystėje". Gamtos dėsniai, būdami nepriklausomi nuo mūsų sąmonės bei valios, veikia aklai kaip pirmykštės jėgos, nepaisydamos mūsų noro ar ryžto. „Didžiausias būtinybės stebuklas, reikšmingai pastebi P. Wustas, yra tas, kad ji nepažįsta jokio Aš ir jokio Tu, o tik bendrosios ir vienintelės pasaulinės valios Tai (*das Es*)"[35].

Gamta yra būtinybės ertmė, ir šioje ertmėje tenka mums buvoti; mums kaip laisve esančioms ir laisvę vykdančioms būtybėms. Betgi būtinybė yra laisvės priešingybė: kas veikia būtinai, tas savaime veikia nelaisvai. Kaip tad galime vykdyti laisvę tokioje erdvėje, kuri yra apspręsta nelaisvės? Kokia prasmė yra kalbėti apie žmogaus laisvę ryšium su gamta kaip būtinybės ertme?

Paprastai manoma, kad laisvė išskirianti būtinybę: žmogus esąs laisvas, tik nugalėjęs būtinybę. Laisvė esanti „lūžis su gamta" (P. Wust). Bet kaip tai yra įmanoma? Juk gamtos jėgų, veikiančių pagal būtinybės principą, žmogus negali nei panaikinti, nei pakeisti. Kaip tad galima kalbėti apie būtinybės pergalę, kad įvyktų laisvė? K. Markso teiginys, esą „tikroji laisvės karalystė gali pražysti tik ant būtinybės karalystės kaip ant savo pagrindo"[36], atrodo esąs grynai retorinis posakis. Antra vertus, žmogus ‚pasaulio' gamtos prasme nė palikti negali: palikti ‚pasaulį' reikštų mirti. Gamta yra pati pirmučiausia ir pati apimliausia žmogaus aplinka. Jei tad joje veikia būtinybė kaip vyraująs principas, tai atrodo, kad, buvodamas pasaulyje, žmogus negalįs nė svajoti apie savo laisvės vykdymą. Aklu savo dėsningumu būtinybė sunaikinanti bet kokį mūsų laisvės ryžtą. Bet ir vėl: argi kultūros — mokslo ir technikos — pažanga nėra nuolatinis žmogaus laisvėjimas? Ar civilizuotas mūsų meto žmogus nėra laisvesnis, negu pirminis medžiotojas ar augmenų rinkikas? Niekas negali neigti, kad gamta yra valdoma būtinybės. Bet taip pat niekas negali neigti,

kad žmogus istorijos eigoje nuolatos laisvinasi iš šios gamtinės būtinybės. Kur tad rasti išeitį iš tokios gana keblios dvijulės?

Hegelis šią išeitį regėjo būtinybės *pažinime,* todėl apibrėžė laisvę kaip pažintą būtinybę. Absoliutinės dvasios sąmonėjimas, pasak Hegelio, esąs kartu ir jos laisvėjimas. O kadangi absoliutinė dvasia savimonės pasiekianti tik žmoguje, todėl tik žmoguje įvykstanti ir laisvė. Nuosekliai tad laisvas žmogaus noras esąs ne kas kita, kaip absoliutinės dvasios noro atitikmuo. Gi absoliutinės dvasios noras esąs jos prigimties būtinybė. Absoliutinė laisvė ir absoliutinė būtinybė esančios vienas ir tas pats dalykas. Išvada: žmogus elgiąsis laisvai tada, kai suvokiąs šią būtinybę ir veikiąs pagal jos reikalavimus. Laisvė tad ir esanti pažinta būtinybė. Esame nelaisvi tol, kol būtinybė glūdi anapus mūsų sąmonės šviesos, vadinasi, kol ji yra akla. Prašvitusi gi mūsų sąmonėje, ji virstanti laisve.

Yra aišku, kad hegeliškoji laisvės samprata yra perdėm platoniška, būtent: paklusti tam, kas savo idealu yra teisinga, kaip tai Platonas yra dėstęs savo rašte *Politeia* (plg. 500C-501A; 514A-518D: olos parabolė). Esminių šios sampratos bruožų randame ir krikščioniškojoje etikoje, kurioje platoniškasis idealas yra pakeičiamas Dievo valia ar Dievo įstatymu: jam paklusti reiškia būti laisvam; jam priešintis, reiškia pasivergti, nepastebint, kad ir paklusti, ir pasivergti galima, tik *jau esant* laisvam. Tas pat girdėti ir Kanto kategoriniame imperatyve, kuris reikalaująs elgtis taip, jog mano elgesys galėtų tapti

bendru žmonijos įstatymu, kadangi tik toks elgesys esąs doriškai pateisinamas ir todėl laisvas. Visose šiose sampratose asmeninis apsisprendimas yra palenkiamas bendriniam įstatymui, o tuo pačiu ir būtinybei — ontologinei (Hegelis) ar etinei (krikščionybė, Kantas); visur čia laisvė yra bendrinio dėsnio vykdymas asmens būvyje. Asmuo kaip laisvės subjektas čia niekur neišeina aikštėn; jis čia niekur neparodo turįs aną absoliučią galią apspręsti patį save.

Svarbiausia betgi šiose sampratose yra tai, kad jos nė iš tolo nenušviečia laisvės santykio su gamta kaip būtinybės ertme. Galima sutikti su Hegeliu, kad gamta, būdama dialektinė dvasios priešingybė, neturi pažįstančiosios sąmonės, todėl yra akla ir tuo pačiu nelaisva. Tačiau ką gi teikia žmogui jo paties sąmonė, susidūrus su gamtine būtinybe? Kokios reikšmės turi mano laisvei, sakysime, traukos dėsnio pažinimas? Ir kaip aš galiu vykdyti savo laisvę, patekęs į šio dėsnio veiklos sritį? Būtinybės pažinimo reikšmę laisvei mėgina nušviesti P. Wustas būdingu pavyzdžiu. Kalbėdamas apie gamtos ir dvasios skirtumą, jis klausia: „Ar gamta yra laisva? Ar akmuo, krisdamas žemėn, yra laisvas?" Ir čia pat jis hegeliškai atsako: „Jis būtų laisvas, jei žinotų, kad krinta. Tačiau jis krinta pagal (traukos) dėsnį, šio dėsnio nepažindamas ir todėl jam aklai paklusdamas"[37] . Bet ar iš tikro akmuo būtų laisvas, jei suvoktų savo kritimą ir jo būtinybę? Atsakymą teikia kitas lygiagretus pavyzdys, būtent lakūnas, kuris iššoko iš lėktuvo, kurio parašiutas tačiau neišsiskleidė. Akmuo ir lakūnas krinta

pagal tą patį traukos dėsnį. Objektyvi būtinybė jiems abiems yra ta pati. Skirtumas tik tas, kad akmuo šios būtinybės nepažįsta ir net nežino, kad krinta. Lakūnas gi žino, kad krinta, kodėl krinta ir kuo jo kritimas baigsis. Tačiau jei šis žinojimas padarytų lakūną laisvą, tuomet laisvė reikštų ne ką kitą, kaip susitaikymą su savo likimu ir todėl grynai pasyvų būtinybės prisiėmimą. Tuomet tartume, kad lakūnas ‚laisvai užsimušė'. Tuomet laisvė būtų ne būtinybės pažinimas, o tik būtinybės *iškentimas,* kaip kad iškenčiame šaltį ar karštį, patekę į kokią nors keblią padėtį kelionėje; iškenčiame todėl, kad negalime — bent tuo tarpu — griebtis nieko, kas šią būklę pakeistų, kaip krintantis lakūnas negali pakeisti savo būklės.

Bet kaip tik šis pasyvus būtinybės prisiėmimas bei iškentimas nė neatsako į mūsų klausimą, kokiu būdu žmogus tampa laisvas būtinybės ertmėje. Nes susitaikyti su būtinybe dar anaiptol nereiškia vykdyti savo laisvės, kadangi būklėje be išeities būtinybė valdo mus, o ne mes būtinybę. Tokioje būklėje būtinybės prisiėmimas ar jos atmetimas yra tik etiškai psichologinis veiksmas, realios mūsų būklės nekeičiąs ir mūsų laisvės nė kiek neapreiškiąs. Ar be parašiuto krintantis lakūnas turės savos padėties sąmonę, ar bus sąmonės iš viso netekęs, jo kritimo galas visados bus tas pats. Iššokęs iš lėktuvo lakūnas yra laisvas ne tada, kai žino, kad jis krinta ir su savo padėtimi susitaiko, bet tada, kai jo parašiutas *išsiskleidžia.* Nes tik išsiskleidęs parašiutas įvykdo tai, ko lakūnas nori. Juk kas gi

yra parašiutas? Tai dviejų gamtos jėgų — žemės traukos ir oro atsparos — objektyvuotas priešpastatymas. Be žemės traukos lakūnas nusileisti iš viso negalėtų. Be oro atsparos jis leisdamasis užsimuštų. Tik tada, kai žmogus taip sujungia šias dvi gamtos jėgas, jog oro atspara apvaldo žemės trauką pagal mūsų pačių pageidavimą, lakūnas gali ramiai šokti iš lėktuvo ir leistis žemyn. Tik tada jis traukos būtinybės atžvilgiu yra laisvas. Be abejo, ši laisvė reikalauja abiejų jėgų pažinimo. Tačiau jų pažinimas yra ne pasyvus būtinybės prisiėmimas, o *aktyvus jos pertvarkymas.* Žmogus būtinybės nepanaikina jokiu atveju: lakūnui leidžiantis, žemės trauka veikia, kaip veikusi, ir tik šis veikimas įgalina lakūną leistis. Tačiau parašiutas padaro traukos veikimą tokį, kokio reikalauja žmogaus noras, būtent: nusileidžiant neužsimušti ir nesusižeisti. Tai reiškia: ne subjektyvus būtinybės pažinimas padaro žmogų laisvą gamtos atžvilgiu, bet pažinimo vedamas *veikimas,* pertvarkant būtinybę pagal žmogaus valią. Kelias į laisvę gamtiniame pasaulyje eina per šio pasaulio apvaldymą žmogiškąja veikla.

Tačiau čia pat reikia pabrėžti, kad būtinybė kaip tik ir sudaro pagrindą laisvei *pasaulyje* vykdyti. Minėtasis G. Plechanovas pastebi, jog „laisvė be būtinybės yra negalima"[38] . Pirmu žvilgiu šis jo teiginys atrodo gana keistas. Juk argi laisvė nėra būtinybės pergalė ir net lūžis su ja? Tačiau Plechanovas grindžia savo teiginį tam tikru silogizmu, kuris iš tikro atitinka mūsų laisvę kaip san-

tykį su gamtiniu pasauliu. Štai ano silogizmo dalys. — 1. *Laisvė reikalauja, kad mūsų veiklos padariniai būtų tikri.* Kol nėra tikrumo, tol nėra nė laisvės. Laisvai vairuoti automobilį galime tik tada, kai esame tikri, jog vairas veiks taip, kaip mes jį suksime. Jei vairo veikimas būtų netikras, mes automobilyje būtume nelaisvi. — 2. *Daikto veikimu esame tikri tada, kai jo veiklos padarinius iš anksto pramatome.* Pramatymas arba pažinimas priklauso laisvės sąrangai. Nes kol nežinome, kaip daiktas veikia, tol jo atžvilgiu negalime savo laisvės reikšti, — 3. *Pramatyti daikto veiklos padarinius galima tik tada, kai daiktas veikia būtinai.* Jei daikto veikimas būtų laisvas ar tik atsitiktinis, mes nežinotume, ar laukiamas padarinys iš tikro įvyks, gi šis nežinojimas sunaikintų mūsų laisvę. Jei sėsdami automobilin, nežinotume, kad, sukant vairą dešinėn, ir pats automobilis suksis dešinėn, o ne kairėn, į tokį padargą iš viso nesėstume[39]. Trumpai tariant, gamtos veikimo padarinių *tikrumas* yra laisvės prielaida; padarinių *pramatymas* yra tikrumo prielaida; gamtos veikimo *būtinybė* yra pramatymo prielaida. Šitaip tad susiklosto sąsaja tarp laisvės ir būtinybės pasaulyje. Laisvė pasaulyje gali būti vykdoma, tik remiantis jame veikiančia būtinybe. *Laisvi galime būti tik tokiame pasaulyje, kuris pats nėra laisvas.* Laisvė būtinybės anaiptol neneigia; priešingai, ji jos reikalauja ir ja remiasi. Tuo būdu ant būtinybės pagrindo ir auga „laisvės karalystė" (K. Marx). Žmogus apvaldo gamtą tuo, kad jis teikia būtinybei naują linkmę ir diegia jai

naują prasmę. O tai jis pajėgia, tik pažinęs būtinybės dėsnius. Pažinta būtinybė yra laisvės prielaida, o pertvarkyta būtinybė yra laisvės tikrovė.

Šią žmogaus pertvarkytą ir įprasmintą būtinybę mes vadiname *kultūra.* Kaip pats žmogus, neturėdamas vienos kurios skirtinos aplinkos — tokią aplinką turi tik gyvulys — yra atviras visam pasauliui, taip ir jo veikla liečia visą gamtą tiek į plotį, tiek į gylį. Žmogus pertvarko bei įprasmina būtinybę visur, kur tik su ja susiduria. O jis susiduria su ja kiekviename žingsnyje, taip kad kultūra arba pertvarkyta būtinybė tampa tikrąja žmogaus būvio aplinka. Kultūra apima visą žmogaus buvojimo erdvę, pamažu plėsdama ją vis tolyn ir gilyn. Žmogus skverbiasi ne tik į kosminę erdvę, bet ir į pačią medžiagos sanklodą. Tuo būdu kultūros kūrimas virsta vyksmu laike arba *istorija.* Būtinybės apvaldymas nėra atskiras, čia pat baigiąsis veiksmas, bet istorinis vyksmas, einąs iš vienos kartos į kitą, perteikdamas pasiektus laimėjimus kaip bendrąjį žmonijos paveldėjimą.

Nuosekliai tad ir laisvės vykdymas pasaulyje virsta nepertraukiamu vyksmu. *Žmonijos istorija yra jos laisvės istorija;* istorija kovos su gamta, palenkiant šiosios būtinybę žmogaus valiai. Pasaulis kaip laisvės santykio narys niekad nepasitraukia iš žmogaus būvio erdvės. Tačiau jis nusilenkia žmogui tuo būdu, jog pradeda veikti taip, kaip žmogus nori. Ir juo plačiau bei giliau žmogus pažįsta pasaulio būtinybę, juo sėkmingiau jis ją pertvarko bei įprasmina, juo laisvesnis darosi ir jis pats. Kul-

tūroje yra suderinamos pačios didžiosios priešingybės, būtent: laisvė ir būtinybė; suderinamos todėl, kad čia būtinybė neša laisvę, teikdama jai tikrovinę atramą ir ją apčiuopiamai vykdydama; kad čia laisvė pertvarko būtinybę, teikdama jai naują linkmę ir prasmę. Kultūroje būtinybė liaujasi buvusi *akla:* ji praregi žmogaus žvilgiu, kadangi įgyja savo veiklai tikslą. Kultūroje laisvė nustoja buvusi *atsaji,* įgydama regimą bei konkretų pavidalą kasdienos apraiškose. Be kultūros pasaulio būtinybė liktų betikslė ir beprasmė, o laisvė būtų tik *galia* apsispręsti be konkretaus apsisprendimo. Tik kultūroje būtinybė įgyja prasmę, o laisvė — regimą pavidalą.

Ir čia staiga mums paaiškėja, kodėl laisvė yra *religinės* kategorijos rango. Laisvė yra susijusi su religija ne tik savo esme kaip pagrindas žmogui būti Dievo Tu, bet ir savo vykdymu kaip Dievo veiklos plėtimas pasaulyje. Juk pasaulis kaip būtinybės ertmė įgyja prasmę bei tikslą tik laisvės ertmėje arba kultūroje. Kultūros nepaliestas jis buvoja aklos būtinybės būdu ir todėl nesiekia jokio tikslo ir nevykdo jokios prasmės, nes sąvokos ‚būtinybė' ir ‚tikslas' yra prieštaraujančios: kas veikia būtinai, veikia be tikslo, o tuo pačiu ir be prasmės. Visi gamtos veiksmai, nors jie būtų ir nuostabiai dėsningi, *patys savyje* yra betiksliai ir beprasmiai. Ne vieno mąstytojo, ypač krikščioniškajame istorijos tarpsnyje, surėsta gamtos teleologija (arba tikslingumas) yra ydinga todėl, kad gamtai priskiriamas tikslas niekad nėra jos pasiekiamas. Žlugimas, viešpataująs ne tik gyvy-

bės, bet ir medžiagos srityje, paverčia bet kokią teleologiją arba beprasmiu ratu (indų ir graikų mąstyme), kur viskas kartojasi be galo ir tuo pačiu be tikslo; arba visuotiniu sudužimu (krikščionių mąstyme), kur niekais virsta bet koks siektasis tikslas ir bet kokia teiktoji prasmė: *eschatologija yra teleologijos priešininkė pačia savo sąvoka, kadangi čia ‚galas' (éschaton) ateina ne iš pasaulio vidaus kaip pasiektas tikslas, o iš viršaus kaip Dievo-Teisėjo įsikišimas į pasaulio eigą ir šios eigos nutraukimas.* Tad atsietas nuo žmogaus — nuo jo laisvės ir nuo jo kultūros — pasaulis lieka uždaras savo dėsningume; jis tegali būti moksliškai tiriamas, bet ne filosofiškai mąstomas. Būtinybė savyje nėra filosofijos objektas, nes ji nesiduoda interpretuojama; būtinybė gali būti tik tiriama. Tačiau tai nėra nei filosofijos uždavinys, nei jos galimybė. Čia glūdi priežastis, kodėl anksčiau taip labai mėgta ‚kosmologija' kaip filosofinė disciplina šiandien yra netekusi bet kokio dėmesio. Pasaulis be žmogaus tegali būti grynas mokslo objektas.

Tačiau laisvės sąsaja su būtinybe įgyja religijos filosofijos šviesoje ypatingos reikšmės. Ši sąsaja atskleidžia, kad žmogus kaip Dievo kūrinys negali būti mąstomas be pasaulio, o pasaulis — be žmogaus; kad tarp žmogaus ir pasaulio esama vidinio atitikmens, kilusio iš paties dieviškojo kūrimo. Nes Dievo kūrinys yra ne tik žmogus kaip Aš-būtybė, bet ir pasaulis kaip šios būtybės buvojimo erdvė. Mąstomi atsietai, šie kūriniai tiek persiskiria, jog abu tampa beprasmiai. Pasaulis, valdomas būtinybės, darosi *betikslis,* kadangi būtinybė yra akla. Žmogus, mąsto-

mas be pasaulio, darosi *bejėgis,* kadangi neturi objekto savai laisvei įkūnyti. Be pasaulio anoji absoliučiai sava galia arba ryžtas teikti sau pačiam pavidalą lieka gryna valia, niekur neįsikūnijanti, net nė pačiame žmoguje, kadangi žmogus yra kultūros reikalingas ir sau pačiam formuoti. Mąstomas be pasaulio, žmogus yra tik platoniškoji idėja, net neturinti asmens pobūdžio ir todėl neteikianti mūsajam būviui jokios šviesos. G. Marcelis pastebi, kad „mąstyti dvasią reiškia mąstyti laisvę; norėti būti dvasia reiškia norėti būti bei reikštis laisve"; tačiau čia pat jis priduria, jog tai yra įmanoma „tik ryšium su pasauliu, kuriame viskas galima išaiškinti (*explicable*), kadangi čia viskas yra priežastinga (*causé*); šia tad prasme laisvė absoliučiai ir siejasi (*implique*) su būtinybe" [40]. Todėl tik tada, kai žmogų ‚apgyvendiname' pasaulyje, vadinasi, kai jo laisvę sujungiame su pasaulio būtinybe, pasaulis pergali beprasmę rato būseną, įgydamas jam žmogaus teikiamą linkmę, o pats žmogus randa pagrindą savos laisvės regimybei, kad ji neliktų tik idealinis ryžtas. Žmogus kaip pasaulio įprasmintojas ir pasaulis kaip įprasminimo erdvė — štai toji jungtis, kuri šiuos Dievo kūrinius suveda neperskiriamon vienybėn, taip kad iš tikro reiktų kalbėti tik apie dvi vieno ir to paties kūrinio papildomąsias puses.

Tai rodo, kad žmogus ir pasaulis yra apspręsti vienas kitam. Žmogaus būvis pasaulyje nėra jo dvasios kalėjimas, kaip jį mėgino interpretuoti Platonas; jis nėra nė buvojimas ‚ašarų slėnyje', kaip jį interpretuoja platonizmo, o iš dalies ir manichejizmo

vis dar nepamiršusi krikščioniškoji asketika. *Žmogaus būvis pasaulyje yra pasiuntinybė,* kad savais kūriniais arba kultūra jis vykdytų savo laisvę, o tuo pačiu kurtų ir savo paties ‚veidą', tapdamas pasaulio tikslu bei prasme. Kurti kultūrą reiškia daugiau, negu tik išsilaikyti, kad stipresnieji gyvūnai žmogaus nesunaikintų. Kurti kultūrą reiškia skleisti savo paties būvį kaip laisvę būtinybės erdvėje, tuo keliant ją į naują jos pačios buvojimo plotmę. Būtinybė, slypinti kultūros kūriniuose, yra nebe akla ir tuo būdu nebe beprasmė. O kas turi prasmę, tas turi ir vertę. Kurti kultūrą galų gale reiškia kelti pasaulį iš grynos būtybės į vertybės matmenį.

Jei betgi laisvė yra pagrindas žmogaus santykio su Dievu arba religijos, tai skleisti laisvę, kuriant kultūrą, reiškia tuo pačiu skleisti ir šį santykį. *Kultūros kūrimas savo esme yra religinis.* Kultūriniu kūriniu žmogus vykdo savo būvį kaip laisvę ir tuo atsako į Dievo meilę įkūnytą jo būtybėje. Galimas daiktas, kad dažnas kultūros kūrėjas religinio savos kūrybos pobūdžio nesuvokia, kaip visuomenė ilgus amžius nesuvokė nelygstamos asmens vertės bei nepažeidžiamų jo teisių. Kaip ilgus amžius buvo pardavinėjamų žmonių, taip vis dar tebėra ‚pardavinėjamų' kultūros kūrinių, vadinasi, psichologiškai grynai profaninės kultūros. Žmogus gali profaniškai suvokti tiek patį save, tiek savo veiklą. Tačiau šis profaninis žvilgis visados yra tik paviršutiniškas ir todėl apgaulus. Kas įstengia prasiskverbti pro profaniškumo ir pragmatiškumo priedangą, tas paregi tikrąjį kultūrinės kūrybos pagrindą visa jo religine

gelme. Užtat religijos filosofija ir mėgina praskleisti aną priedangą bei kelti sąmonės švieson būtinybės santykį su laisve kaip žmogaus būseną pasaulyje pasiuntinybės prasme. Būdamas Dievo Tu, žmogus yra *juo* ne tik savo dvasios ‚vienutėje' (misticizmas), bet ir regimojoje savo buvojimo erdvėje arba pasaulyje. Pertvarkydamas šią erdvę pagal savo laisvę, žmogus teikia jai prasmę ir tuo apsireiškia pasauliui kaip Dievo Tu, nešąs meilę į aklą būtinybę. Nes *prasmė yra meilės apraiška.* Kur nėra prasmės, ten nėra nė meilės (pvz. gamtoje); ir atvirkščiai: mylėti reiškia įprasminti. Religijos filosofija tad ir interpretuoja kultūrą kaip apraišką žmogaus meilės Dievui arba, tiksliau kalbant, kaip Dievo meilės perkėlą į gamtinės būtinybės erdvę. Sava kūryba žmogus pratęsia dieviškąjį kūrimą kaip meilės veiksmą ir tuo būdu pasaulį atbaigia, susiedamas jį su savimi kaip Dievo Tu.

Savo metu prel. Adomas Jakštas-Dambrauskas mėgdavo savo raštuose cituoti Jurgio Baltrušaičio dvieilį:

„Dievo pasaulis dar nesukurtas,
Dievo šventykla dar nebaigta",

kuriuo poetas kaip tik ir nurodo į žmogaus dalyvavimą dieviškojoje kūryboje. Iš tikro, jei pasaulis nėra grynas būsmas (*esse*), kaip jį norėjo suprasti Parmenidas, o greičiau nuolatinis tapsmas (*fieri*), kaip jį aiškino Heraklitas, tai šis tapsmas turi turėti *atbaigą;* kitaip jis būtų betikslis ir beprasmis, nes tapti be galo reiškia tapti be prasmės. Ir jeigu krikš-

čioniškoji religija, vaizdingai kalbėdama, skelbia, esą ši pasaulinio tapsmo užbaiga būsianti „Dievo palapinė" (gr. *hè skenė,* lot. *tabernaculum*) (plg. Apr 21, 3), tai žmogus kaip tik ir yra pašauktas bei pasiųstas šiai palapinei tiesti sava kūryba. Poetas yra teisus, kalbėdamas apie dar nebaigtą kurti Dievo pasaulį ir apie dar nebaigtą statyti Dievo šventyklą arba aną eschatologinę palapinę. Tad žmogus kaip kultūros kūrėjas ir įsijungia į atbaigiamąjį kosmo vyksmą, o jo kūriniai įgyja eschatologinės reikšmės. Vykdyti savo laisvę pasaulyje reiškia eidinti jį anos dieviškosios palapinės linkui.

2. *Laisvė kaip žmogaus kenozė*

Buvoti pasaulyje reiškia turėti santykių ne tik su šalia mūsų esančia gamta, bet ir su žmonėmis — tokiais pat, kaip ir mes. *Buvoti pasaulyje reiškia buvoti drauge.* Egzistencinė filosofija nusako šį buvojimą formule: „Žmogus yra esmiškai bendrabūvis — *Dasein ist wesenhaft Mitsein*"[41]. Tai nėra, pasak M. Heideggerio, tik paprasta nuoroda, kad aš buvoju ne vienas; tai egzistencialiai ontologinė sąvoka kaip kiekvieno žmogaus apsprendimas: mano būvis yra tik tiek manasis, kiek jis yra atsiskleidęs (*begegnend*) kitam. Tai ypač ryšku vienatvės atveju. Nes vienatvė anaiptol nėra tik paprasta kito žmogaus stoka. Vienatvė yra neigiama-

sis bendrabūvio ženklas. Žmogus nesijaustų vienišas, jei nebūtų apspręstas buvoti drauge. Šis apsprendimas padaro žmogų kitam atvirą, ir vienatvė atsiranda tada, kai žmogaus atvirumas kitam nėra šio ‚kito' užsklendžiamas. Vienišai buvoti gali žmogus ir minioje (ypač minioje!). Ir atvirkščiai, žmogus gali nebūti vienišas, net ir likęs vienas, jei tik yra pasiryžęs atsiverti tam, kuris patenka į jo būvio akiratį.

Visa tai skamba gana aristoteliškai ir net scholastiškai. Juk ir Aristotelis vadino žmogų „iš prigimties politiniu gyvūnu — *zoón politikón*", kurio sanklodoje glūdįs polinkis bendruomenėn, todėl kuriąs valstybę bei šeimą. Tą patį kartoja ir Tomas Akvinietis, žvelgdamas į žmogų kaip į „socialinę būtybę — *ens sociale*" ir todėl „bendrąjį gėrį — *bonum commune*" laikydamas aukštesniu už asmeninį gėrį. Ir vis dėlto šios panašybės yra tik paviršutiniškos. Egzistencinės filosofijos ‚buvimas drauge' (*Mitsein*) ir aristoteliškai-scholastinis žmogaus visuomeniškumas skiriasi tuo, kad šis pastarasis yra interpretuojamas kaip žmogiškojo būvio išsiskleidimas ir tuo pačiu kaip vertybė, o pirmasis — kaip grėsmė ir net nuosmūkis. Aristoteliui ir Tomui Akviniečiui valstybė yra aukščiausia sambūvio lytis, skirta ne tiek kasdienai aprūpinti, kiek laimingam bei gražiam (*eudaimónos kaì kalós*) gyvenimui kurti. M. Heideggeriui gi buvimas drauge esąs pavojus nusmukti į bevardę būseną, kurios nešėjas yra nebe asmuo, o neasmeninė minia (*man*), savo vidutiniškumu mus slėgianti bei lėkštinanti.

Tai, kas Aristoteliui ir Tomui Akviniečiui atrodė esąs pagrindas žmogui kilnėti, Heideggeriui atrodo esąs žmogaus prievartavimas (*Botmässigkeit*), atimant jam jo paties būseną ir teikiant jam būseną tų, su kuriais jis buvoja drauge. Tuo būdu sambūvis virsta mūsų būvio galimybių sulyginimu (*Einebnung*), kur visa darosi plokščia bei lėkšta. Užuot vykdęs palaimą (*eudaimonía*), kaip to norėjo Aristotelis, buvimas drauge pasirodo esąs tiesioginė palaimos grėsmė. Jis padaro, kad „kiekvienas yra vis kitas ir nė vienas ne jis pats"[42]. Nuosekliai tad ir laisvės kliuvinys yra ne tik gamtos būtinybė, bet ir mūsų būvio bendrininkas. Patekę į jo buvojimo ertmę, mes tampame taip lygiai nelaisvi, kaip ir patekę į būtinybės ertmę. O kadangi egzistencinė filosofija, kaip sakyta, laisvę ypatingai pabrėžia, tad ji ir interpretuoja buvimą drauge ne tik kaip ontologinį apsprendimą, kurio nė vienas nusikratyti negali, bet sykiu ir kaip grėsmę prarasti patį save.

Kaip tad gali žmogus vykdyti savo laisvę, buvodamas drauge su kitais? Gamtos atžvilgiu laisvė, kaip sakėme, yra vykdoma, pertvarkant būtinybės dėsnius pagal žmogaus norą. Tai galima todėl, kad gamtoje laisvės nėra ir kad pertvarkyta būtinybė veikia taip pat būtinai bei dėsningai. Žmogaus betgi atžvilgiu manos laisvės vykdymas susiduria su kito, tokio pat žmogaus, laisve. Buvodamas drauge ir vykdydamas savo laisvę, paliečiu nebe aklą būtinybę, o sąmoningą bei regią kito lasivę: abu buvojame toje pačioje ertmėje ir abu vykdome tą pačią laisvę. *Būti drauge reiškia ir laisvę vykdyti drauge.* Tačiau kaip

tai įmanoma? Juk mano laisvė yra man sava, kaip ir kito laisvė yra jam sava. Kokiu tad būdu galėtų šios dvi laisvės taip sutarti, jog jų vykdymas eitų vis ta pačia linkme? Laisvė juk yra tik todėl laisvė, kad sprendžiu *aš pats* ir kad todėl galiu spręsti priešingai, nei mano būvio bendrininkas. Kaip gi tad būtų galima vykdyti dvi priešingai krypstančias laisves toje pačioje ertmėje? Laisvės sankirtis darosi neišvengiamas. Antra vertus, kiekvienas sankirtis yra galimybė pralaimėti. Jei tad sambūvio ertmėje vykdoma mano laisvė susikerta su kito laisve, tai viena katra turi likti — daugiau ar mažiau — neįvykdyta. Pralaimėjęs gi sankirtį su kito laisve, aš pralaimiu tuo pačiu ir savą būseną, prisiimdamas svetimą ir todėl nustodamas buvoti kaip aš pats. Štai kodėl buvimas drauge yra grėsmė. Kaip tada išvengti šios grėsmės?

Į tai galima atsakyti trejopai. Pats pirmasis atsakymas yra ir pats paprasčiausias. Jei aš pats ir mano būvio bendrininkas negalime savo laisvių vykdyti toje pačioje ertmėje, tai reikia mums *persiskirti,* pasitraukiant vienam nuo kito ir vykdant savo laisves taip, jog jos buvotų ne *kartu* viena su kita, bet *šalia* viena kitos. Ryškus šitokio atsakymo pavyzdys yra santykiai tarp Abraomo ir jo brolio Loto. Savo klajonėse po dykumas abu broliai tapo turtingi galvijais tiek, jog „kraštas nebegalėjo jų sutalpinti; jų nuosavybė buvo per didelė, kad jie galėtų gyventi kartu" (Pr 13, 6). Nuolatiniai kivirčai kildavo tarp Abraomo ir Loto ar tarp jų bandų ganovų. Tad kartą Abraomas ir tarė Lotui: „Baikiva ginčus tarp manęs

ir tavęs, tarp mano ganovų ir tavo. Juk mudu esava broliai! Argi netįso tau prieš akis visas kraštas? Skirkis su manim! Jei tu eisi kairėn, aš eisiu dešinėn; jei tu norėsi dešinėn, tai aš eisiu kairėn" (Pr 13, 8-9). Ir broliai persiskyrė, kurdami kiekvienas savos laisvės karalystę, nebesusisiekiančią su kito laisvės karalyste.

Vis dėlto šis sprendimas yra gana primityvus. Jis galimas tik paprastučių sąlygų atveju; jis liečia tik erdvinius santykius ir tik labai paviršutinišką buvimą drauge. Dažnų dažniausiai žmogui kaip tik netįso „visas kraštas" prieš akis. Dažnų dažniausiai žmogus negali rinktis nei dešinės, nei kairės, o yra paties būvio verčiamas likti ‚vietoje'. Tai liečia ypač tokias sambūvio lytis, kaip šeima, darbas, profesija, religija, kuriose vienas žmogus yra tiek ankštai suaugęs su kitu, jog skirtis jam nėra joks sprendimas. Dažniausiai žmonės yra *priversti* buvoti drauge ir sykiu būti ‚užkeikti' ar ‚palaiminti' laisvei. Svarbiausia betgi, kad šio sprendimo pagrinduose slypi abejingumas kito būviui pagal principą: „Argi aš esu savo brolio sargas?" (Pr 4, 9). Sklaidydamas „nuodėmę mirčiai", S. Kierkegaardas randa nuodėmingoje būklėje neviltį, o šioje — užsisklendimą: tai esą „tarsi rūpestingai uždarytos durys", už kurių „sėdi žmogaus Pats ir sergi patį save" (p. 62); tai „betarpiškumo priešingybė" (p. 63) arba nuotolis nuo kito, su kuriuo žmogus, tiesa, buvoja, su kuriuo jis tačiau nesidalina savo būviu: „jis niekam nesipasakoja ir net nejaučia noro pasakotis"; atvirkščiai, „jis dažnai trokšta būti vienišas, ir tai yra jam net gyvenimo

būtinybė"[43]. Kitaip sakant, nuodėmingoje būklėje žmogus nėra ir nenori būti savo brolio sargas. Kas yra ši nuodėminga būklė ir kodėl joje atsidūręs žmogus suardo savo sambūvį su kitu, yra klausimas, vertas plačiau panagrinėti. Čia tik kreipiame dėmesį į tai, kad skirtis, vykdant laisvę toje pačioje ertmėje, yra *kaltės* pasekmė ir kad kaltė užsklendžia žmogų jame pačiame, nutolindama jį nuo jo būvio bendrininko „už tūkstančio mylių", kaip F. Dostojevskis sakydina Roskolninkovą, nužudžiusį senutę palūkininkę. Kaltės atveju mano būvio bendrininkas nustoja *man* iš viso buvojęs. Todėl aš ir einu nuo jo dešinėn ar kairėn — net ir pati kryptis man yra šiuo atveju abejinga. Kaltė turi savo antropologiją, kurios pagrinde slypi *vienišybė:* buvoju tik aš vienas — *solus ipse* — ir rūpinuosi tik savimi.

Antrasis atsakymas yra istorinė patirtis, tebetrunkanti ir mūsų dienomis, būtent: *versti* buvojimo ertmės bendrininką, kad jis vykdytų tik mano laisvę, atsisakydamas savosios. Tai išvada, plaukianti iš asmens kaip Aš-Aš pergyvenimo bei sampratos. Jei asmuo suvokia save tik kaip Aš ir žiūri į kitą tik kaip į objektą, nors formaliai ir vadintų jį ‚subjektu' (žodis ‚subjektas' gali būti ir keiksmažodis!), tai jis ir stengiasi jį apvaldyti kaip objektą. Žmogus ir jo laisvė čia virsta gamtinės aplinkos dalimi, ana J. P. Sartre minima ‚pievele' (plg. *RF* I, 157—181), kurią galima ir šienauti, ir trypti. O kadangi kiekviena gamtos dalis priešinasi mano laisvei, tai aš ir kovoju su ja, ją nugaliu ir palenkiu savai valiai. Aš-Aš santykio atveju žmo-

gaus nusiteikimas gamtinės būtinybės atžvilgiu esti perkeliamas į nusiteikimą žmogiškosios laisvės atžvilgiu. Vienas žmogus čia jaučiasi esąs ‚aukštesnis' už kitą. F. Dostojevskis vadina tokį žmogų *galinčiumi* (*vlastelin*), kuris mindžioja kitus, aukodamas kartais net tūkstančius ar milijonus savai galiai reikšti[44].

Galios sąmonė gali kilti iš įvairių šaltinių: aukštos kilmės, visuomeninių pareigų, asmeninių gabumų, turto, garso ir t.t. Visiems šiems šaltiniams betgi yra bendra tai, kad jų maitinamas žmogus gyvena principu: „Nesu toks, kaip kiti" (plg. Lk 18, 11), suprantant ‚nesu' ne nusižeminimo, o didžiavimosi ir net gyrimosi prasme, kaip tai ir darė fariziejus šventykloje. Tai nuotaika, esą manasis Aš buvojąs aukščiau už kitus, todėl turįs galios ar bent teisės plėsti savo laisvę kito laisvės sąskaita. Galinčius anaiptol netrokšta būti vienas. Priešingai, jis trokšta būti apsuptas minios, kuri privalo jam nusilenkti, jo klausyti, jam tarnauti, jo įsakymus ar idėjas vykdyti. *Galinčiaus Ego žėri tik minioje.* Ir šis žėrėjimas kuria istorinius rangus visuomenėje: aristokratiją, buržuaziją, inteligentiją, darbininkiją, galop vergiją. Pagal tai susiklosto ir laisvės skalė: pats aukščiausiasis (valdovas) esąs neaprėžtai laisvas, pats žemiausias (vergas) esąs neaprėžtai pajungtas kaip grynas objektas, perkamas bei parduodamas. Niekur vieno Aš nusistatymas kito Aš kaip objekto atžvilgiu neišeina taip ryškiai aikštėn, kaip galinčiaus antropologijoje. Galinčius esąs laisvas todėl, kad turįs

galios versti kitus savos laisvės tarnybai.

Pagrindinė tokio sprendimo yda yra ta, kad čia atsiranda laisvės objektas, esąs *šalia* manęs. Anksčiau esame sakę, jog laisvės subjektas ir objektas yra tas pats, būtent: *aš pats*. Šiame gi sprendime laisvės vykdymo erdvė esu nebe aš pats, o kitas Aš, kurį valdau bei verčiu taip lygiai, kaip valdau bei verčiu gamtos jėgas. Tuo būdu vienas asmuo tampa ypatingai grėsmingas kito asmens „gyvenimo vagis" (F. Dostojevskis). Dar daugiau: kitas Aš čia pasirodo esąs tikrasis mano būvio plėšikas, nes jis verčia mane *jėga*, kad savos laisvės ertmę teikčiau jam kaip *jo* laisvės ertmę. Ryškiausia tokios prievartos visuomeninė sistema šiandien yra komunizmas. Interpretuodamas K. Marksą, Leninas, sakysime, teigia, esą Marksas „gamtos pažinimą išplėtė į žmonių visuomenės pažinimą"[45]. Tai reiškia: kaip pažinę gamtos dėsnius, juos pertvarkome, kad jie veiktų pagal mūsų norimą planą bei tikslą, ir tuo būdu gamtą apvaldome, taip lygiai, pažinę visuomenės dėsnius, juos irgi pertvarkome, kad jie nusilenktų mūsų valiai ir vykdytų mūsų laisvę. Tarpasmeninių santykių atžvilgiu komunizmui laisvė yra taip pat pažinta bei pertvarkyta būtinybė. „Žmogus laisvėja ryšium su visuomene tik tada, sako R. Garaudy, kai jis ją pertvarko ir ima kontroliuoti jos socialinius santykius"[46]. Tačiau pertvarkyti visuomenę ir kontroliuoti jos santykius reiškia pertvarkyti kito laisvės ertmę pagal *mano* valią ir tuo būdu apiplėšti kito laisvę. Visa komunistinė sistema yra atremta į tokį plėšikavimą.

Betgi tai randame ir kiekvienoje diktatūroje — asmeninėje ar grupinėje —, ir kiekviename totalizme, net ir religiniame, vadinasi, visur, kur tik asmens sąmonė yra susiaurėjusi ligi gryno Aš kategorijos ar dar nepakilusi į asmens kaip manojo Tu kategoriją.

Vienintelis tikras sprendimas, kaip vykdyti laisvę, buvojant drauge, yra *savos laisvės aprėžimas kito laisvės dėlei.* Jei dvi laisvės neišsitenka pilnutiniu būdu toje pačioje ertmėje, tai reikia ne jas perskirti (nes tai neįmanoma), ne vieną pajungti kitai (nes tai nežmoniška), o jas abi aprėžti, kiekvienai atsisakant savos pilnybės. Nes tik aprėžus savą laisvę, atsiranda erdvės kito laisvei. Šitoks sprendimas plaukia iš pačios asmens sampratos. Kaip anksčiau sakyta, asmuo yra ne tik ontologinė (būtinė), bet ir aksiologinė (vertinė) sąvoka. *Asmuo yra vertybė savyje arba savivertė,* kuri kyla ne iš žmogaus prigimties savybių, ne iš jo einamų pareigų visuomenėje, bet iš asmens vienkartybės kaip tiesioginės sąsajos su Dievu-Kūrėju. Užtat šiuo atžvilgiu visi žmonės yra lygūs. Šia lygybe ir yra grindžiamos vad. žmogaus teisės, kurios esmėje yra ne kas kita, kaip *asmens* teisės. Laisvės vykdymas kaip tik ir yra tokia pagrindinė teisė. Nes būdama ne kokia nors atsitiktinė asmens savybė, o pati jo būtis, laisvė dera kiekvienam asmeniui, todėl kiekvienam ji ir turi būti galima. Susidūrus jai su kita tokia pat laisve, ji privalo aprėžti pati save, kad, pripažindama šią teisę kitam, ji laimėtų ją ir sau pačiai. „Negalima būti autokratu (*polnovlas-*

tym), nenužudžius laisvės"[47]. Sambūvio erdvė niekad neprivalo būti užpildyta manęs vieno, nes ne aš vienas buvoju šioje erdvėje. Su manim buvoja ir kitas, lygus man pačiam. Todėl aš ir privalau su juo dalintis tuo, kas mums abiems yra bendra, būtent: laisvės vykdymo ertme. Šis dalinimasis įgalina mane vykdyti laisvę, žvelgiant į kitą, o kitą — žvelgiant į mane. Žvilgis į kitą kaip man lygų asmenį yra laisvės vykdymo pagrindas mūsų bendrabūvyje.

Šiuo būdu laisvė iš naujo įsijungia į religiją arba į žmogaus santykį su Dievu. Aprėždamas savo laisvę kito laisvės dėlei, žmogus elgiasi panašiai (*analogice*) kaip ir Dievas, aprėždamas absoliutinę savo galią ir tuo būdu teikdamas ertmės reliatyviai būtybei tiek būti, tiek veikti (plg. *RF* I, 263—269). Tik tada, kai absoliutas veikia reliatyviai, yra galima ir reliatyvi būtybė kaip tokia. Taip yra ir žmogaus atveju, vykdant laisvę. Laisvė savyje yra neaprėžtybė, kaip Dievas savyje yra absoliutybė. Tačiau jei žmogus ima savo laisvę vykdyti neaprėžtai, tai kito laisvė tampa tik mano valios išraiška, — taip lygiai jei Dievas vykdytų savo galybę absoliučiai, tai šio vykdymo pasekmė būtų irgi tik absoliutybės ištaka (plotinizmas), o ne savarankiška būtybė. Kitaip tariant, žmogaus laisvės apsirėžimas eina lygiagreta su Dievo visagalybės apsirėžimu: *Dievo kenozė atsispindi žmogaus laisvės kenozėje.* Kaip Dievas tampa kenotinis, kad kūrinys buvotų tikroviškai, taip ir žmogus tampa kenotinis, kad įgalintų savo bendrabūvio laisvės

tikrovę. Tuo būdu laisvė virsta religine kategorija tiek savo esme kaip absoliutybės atvaizdas savo neaprėžtybe, tiek ir savo vykdymu, atsisakant jos pilnatvės kito laisvės dėlei. Šia prasme reikia sutikti su N. Berdjaevo teiginiu, kad „laisvė yra dvasiškai-religinė, o ne gamtiškai-metafizinė kategorija"[48].

Tačiau laisvė kaip religinė kategorija atskleidžia ne tik mūsų santykį su Dievu, bet ir mūsų santykį su žmogumi. Kiekvienas laisvės vykdymo būdas remiasi, kaip minėta, tam tikra antropologija, tai yra, tam tikru žmogaus pergyvenimu bei supratimu. Dvi nesusisiekiančios laisvės reiškia abejingumą savam broliui; kito laisvės pajungimas reiškia pergyvenimą savęs kaip ‚aukštesnio žmogaus' arba kaip galinčiaus; savos laisvės aprėžimas kito laisvės dėlei reiškia dalinimąsi tuo, kas mums yra bendra ir brangu. Ir štai, čia žmogus kaip tik ir atspindi Dievą. Dievas juk aprėžia savo absoliutinę galią tam, kad kurtų žmogų kaip savąjį Tu. Dievas santykiauja su žmogumi ne kaip vienas Aš su kitu Aš, kurie yra vienas kitam tik objektai; Dievas santykiauja su žmogumi kaip Tu su Tu, kuriuos jungia *meilė*. Kurdamas žmogų, Dievas įkūnija savo meilę: žmogus yra Dievo meilės regimybė reliatyvioje buvimo plotmėje. Betgi žmogus gali būti Dievo Tu, tik būdamas laisvas, vadinasi, neaprėžtas ir neapspręstas iš aukšto bei iš anksto. Tai reiškia: *Dievo meilė yra regima tik laisvėje*. Nuosekliai tad laisvė ir yra kūriniškoji Dievo meilės pusė. Teikti žmogui laisvę reiškia mylėti žmogų kaip

savąjį Tu. Subendrindamas savo būvio ertmę su kitu asmeniu, žmogus žvelgia į jį ne kaip į objektą, kurį valdytų savo galia, bet kaip į sau lygų subjektą, kurį priima į savo paties ertmę, kad šis vykdytų joje savą laisvę. Kaip Dievas sava kenoze subendrina savo būvį su žmogumi net ligi jo sudievinimo (*théosis*), taip ir žmogus sava kenoze arba savos laisvės aprėžimu įveda kitą į savojo būvio ertmę. Tuo būdu ir kuriasi Tu-Tu santykis, kuriame esti subendrinama laisvė kaip aukščiausias asmens gėris. Laisvės vykdymas ryšium su kitu tegali reikštis tik kaip meilės santykis.

Štai kodėl kenozė, aprėžiant savo paties laisvę, yra ne viršinė prievarta, ne socialinė būtinybė, o ontologinis apsprendimas: *būti drauge reiškia buvoti meilės santykyje su kitu.* Kur meilės santykis virsta arba prievarta, arba tik reikalu, ten jis žmogų nuasmenina, sunaikindamas jo savitumą. Egzistencinė filosofija todėl ir pabrėžia buvimą drauge kaip pavojų bei nuosmūkį. Čia yra jos tiesa. Vis dėlto ji per maža interpretuoja sambūvį kaip meilės santykį — bent M. Heideggerio ir J. P. Sartre atvejais. Krikščioniškajai religijai buvimas drauge pačiu savo pagrindu yra meilės santykis, nes mylėti artimą yra aukščiausiasis šios religijos įsakymas. Mylėti gi artimą reiškia regėti jame savąjį Tu, kuris man teikia ertmės laisvei vykdyti, kaip ir aš jam jos teikiu. Niekas nėra tiek priešinga krikščioniškajai religijai, kaip galinčiaus antropologija, užgrobianti laisvės ertmę tik sau vienam.

3. Dievas ir laisvė

Gamtos atžvilgiu vykdome laisvę, pažindami jos būtinybę ir ją pertvarkydami pagal savo valią. Žmogaus atžvilgiu vykdome laisvę, aprėždami savąją, kad paliktume ertmės kito laisvei. Apvaldymas ir susivaldymas yra būdai vykdyti laisvei pasaulyje, kuriame mums lemta buvoti. Tačiau mes buvojame, ne tik santykiaudami su gamta ir su mums artimu žmogumi. Mes buvojame, santykiaudami ir su Dievu. Kaip tad vykdome laisvę šiame santykyje arba religijoje? Tai nėra visuomeniškai politinis klausimas. Kiek religija yra socialinė apraiška, tiek laisvė čia vykdoma tuo pačiu būdu, kaip ir kiekvieno kito sambūvio laisvė, būtent: aprėžiant savų įsitikinimų vykdymą, kad liktų ertmės ir kitų įsitikinimams. Tai šiandien aišku teoriškai, nors retai kada vykdoma praktiškai. Religinio galinčiaus antropologija šiandien taip lygiai tebėra gyva, kaip ir politinio ar ekonominio galinčiaus, nors ir pasmerkta tiek Suvienytųjų tautų „Žmogaus teisių deklaracijos" (1948 m. str. 18), tiek II Vatikano susirinkimo pareiškimo „Apie žmogaus kilnybę" (1965 m. str. 2-3). Mūsų keliamas klausimas yra *ontologinis:* kaip yra galima mūsų laisvė Dievo-Kūrėjo atžvilgiu? Juk Dievas nėra gamtinė būtinybė, kad jo ‚dėsnius' pažintume ir juos pagal savo planus pertvarkytume. Dievas nėra nė mūsų kaimynas, kad, aprėždami savo laisvę, teiktume ertmės jo laisvei. Dievas yra mūsų buvimo grindėjas, nuolatos dabartinis; mes gi esame

jo rūpestis, irgi nuolatos dabartinis. Kaip tad galime vykdyti savo laisvę jo akivaizdoje?

Atsakymą į šį religijos filosofijai tokį svarbų klausimą teikia Dievo veiksena pasaulyje kaip mūsų buvojimo erdvėje tiek gamtiniu, tiek visuomeniniu atžvilgiu. Nes nuo to, *kaip* veikia mūsų būvio bendrininkas, priklauso ir pats laisvės vykdymas. Gamta veikia, kaip sakėme, pagal dėsningą būtinybę, kuri mūsų laisvės visiškai nepaiso. Jei tada jos dėsnių nepažintume ir jų veiklos nepertvarkytume, ji mus sutraiškintų, ir apie laisvę ryšium su gamta nebūtų galima nė kalbėti. Žmogus veikia pagal neaprėžtą laisvę, kurios objektas, kaip minėjome, yra pats jo asmuo. Jei tad vienas asmuo savos laisvės neaprėžtų, jo veikla tiek išsiplėstų, jog nebeliktų ertmės kito asmens laisvei, kuri irgi plėstųsi neaprėpiamai. Tokiu atveju buvimas drauge būtų nebe Tu-Tu, bet Aš-Aš santykis, vadinasi, nebe meilė vienas kitam, o kova visų su visais. Trumpai tariant, mūsų laisvės bendrininko veiklos pobūdis apsprendžia ir pačios laisvės vykdymą: jo būdą ir jo įtampą. Štai kodėl ir klausiame: kokiu būdu Dievas veikia pasaulyje arba mūsų buvojimo ertmėje, kad pagal šį jo veikimą mes vykdytume savą laisvę?

Dievo veikimas kūrinijoje *metafiziškai* yra neabejotinas todėl, kad kūrinio buvimas yra ne kas kita, kaip nuolatinė jo kūrimo dabartis. Jau nekartą minėjome, jog kūrybinis Dievo veiksmas nėra praeinantis. Tik labai kasdieniškai galima čia kalbėti baigties veikslu, tariant, esą Dievas pasaulį

yra sukūręs. Metafiziškai gi ši ištara privalo skambėti trukmės veikslu: *Dievas pasaulį kuria.* Tai reiškia: Dievas ir pasaulis niekad nėra atitrūkę vienas nuo kito; Dievas niekad nėra pasaulio palikęs vieno sau. Kaip Kūrėjas Dievas visados yra čia pat ir dabar. Jis veikia pasaulio būtyje giliausia šio žodžio prasme, kadangi pasaulis, būdamas kuriamas, *būna* tik Dievu ir Dievuje: „Jame mes... *esame*" (Apd 17, 28). Tačiau kaip tik todėl ir peršasi mintis, jog ši nuolatinė dieviškojo veikimo dabartis turėtų būti mūsų kaip nors *patiriama.* Kurdamas pasaulį, Dievas juk kildina iš nebūties tikrovinę ir jai pačiai tapačią būtybę, turinčią savą tiesą, savą gėrį, savą grožį ir apskritai savą buvimą. Pasaulis nėra degantis ir nesudegantis erškėtkrūmis (plg. Iš 3, 2-3), vadinasi, tik Dievo priedanga, nesanti tuo, kuo ji atrodo. Pasaulis yra savitų bei savistovių būtybių visetas. Kaip tad šioje pasaulio tikrovėje veikia Dievas irgi kaip tikrovė?

Tai nėra lengvai atsakomas klausimas. S. A. Levickis laiko jį „pagrindiniu tašku laisvės problemai spręsti, kadangi jame atsiskleidžia santykis tarp absoliučios Būties ir reliatyvios būtybės"[49]. S. Kierkegaardas net teigia, esą mintis, jog „Dievas galėjęs šalia savęs sukurti laisvų būtybių, yra kryžius, kurio filosofija negalėjo panešti ir ant kurio ji pati prisikryžiavo"[50]. Nes pasaulis nėra Dievas; pasaulio tikrovė nėra Dievo tikrovė, ir pasaulio veiksena nėra Dievo veiksena. Klausiant, kaip Dievas veikia pasaulyje, negalima Dievo veiklos paversti šmėkla ar įvaizdžiu; bet taip pat

negalima pasaulio tikrovės paversti Dievo nuoroda ar jo ženklu, taip kad pasaulis nustotų buvęs savistovi būtybė, virsdamas tik Dievo reikšmenimi, kaip anasai eržkėtkrūmis dykumose. Pasaulis buvoja tikroviškai, ir Dievas veikia jame irgi tikroviškai. Kaip tad jungiasi šie du tikrovinio veikimo būdai? Kaip reiškiasi Dievo veiklos tikroviškumas pasaulio būties tikroviškume?

Esame įpratę manyti, esą Dievas pasaulyje veikiąs kažkokiu *skirtinu* būdu, kuris mums apreiškiąs bei atskleidžiąs Dievą *kaip Dievą*. Tai reiškia: aptikę šį skirtiną veiklos būdą, mes atpažįstame, kad čia *Dievo* veikta ar veikiama. Metafiziškai betgi svarstant, ši pažiūra pasirodo esanti ydinga jau net ir loginiu atžvilgiu, nes jei Dievas veiktų pasaulyje kažkokiu skirtinu būdu, tai jis veiktų ne pasaulyje, o *šalia* arba *užu* pasaulio, ir šios jo veiklos *kaip tik todėl* negalėtume net nė pajausti: kas veikia nepasauliškai, tas lieka anapus pasaulio, nepriklausydamas mūsojo suvokimo ertmei. Todėl anksčiau ir sklaidėme mintį, kad Dievas gali būti mūsų suvokiamas ir jo veikimas patiriamas tik tuomet, kai jis nusileidžia į reliatyvios būtybės plotmę. Tačiau ką gi reiškia nusileisti į reliatyvios būtybės plotmę?

Bendriausia prasme tai reiškia *prisiimti mūsų būvį*, paklūstant jo sąrangai, jo dėsniams ir veikiant taip, kaip ši sąranga ir jos dėsniai reikalauja. Geriausias pavyzdys tokiam nusileidimui suprasti yra krikščioniškosios religijos įsitikinimas, jog Kristus yra tikras Dievas ir tikras žmogus, kuris

tikrai alkęs, *tikrai* liūdėjęs, *tikrai* verkęs, *tikrai* kentėjęs ir *tikrai* miręs. Visi šie Kristaus pergyvenimai yra buvę žmogiškosios tikrovės apraiškos — ne kaukės, ne priedangos, ne nuorodos, ne įvaizdžiai, bet *tikri* žmogiškosios prigimties pergyvenimai, lygiai tokie pat, kokių ir mes turime. Tikras Dievas čia veikė taip, kaip veikia ir tikras žmogus. Kiekvieno Kristaus veiksmo nešėjas buvo Dievas, kuris tarė: „Tai aš" (Mt 14, 27) — ne tik eidamas vandens paviršiumi, bet ir mirdamas ant kryžiaus. Nes nusileisti į mūsų būvį reiškia tapti jo dalininku, prisiimant jo veiklos lytis kaip savąsias. Nusileisdamas į mūsų būvio plotmę, Dievas neatsineša jokių *savų* veiklos būdų: jis imasi jų iš mūsosios plotmės. Mūsų būvis tampa jo būviu. Kitaip tariant, Dievo veikla pasaulyje yra tokia, kokia yra ir pasaulio veikla: *pasaulyje Dievas veikia pasauliškai.* Tai nėra Dievo ir pasaulio suliejimas (panteizmas), nes *veikti* pasauliškai dar nereiškia *būti* pasauliu. Absoliuto nusileidimas į reliatyvinę mūsojo būvio plotmę nėra susinaikinimas: Dievo kenozė anaiptol nėra absoliutybės praradimas ar virtimas reliatyvybe. Net ir didžiausios kenozės metu (mirtis) Dievas lieka Dievas, vadinasi, absoliutinis ir transcendentinis. Kenozė keičia Dievo veikimo *būdą,* bet ji nekeičia jo *esmės.* Antra vertus, nusileidžiant Dievui į reliatyvią plotmę, ši plotmė irgi nekinta: pasaulis visados lieka tas pats ir toks pat. Nužengus Dievui į jo ertmę, pasaulis anaiptol netampa absoliutu. Reliatyvi būtybė visados būna ir veikia tik reliatyviai.

Bet kaip tik todėl, kad pasaulis visados yra pasaulis, Dievo veikimas jame tampa irgi *pasauliškas*. Specifiškai dieviško veikimo nei pasaulis negalėtų pakelti, nei mes negalėtume jo suvokti — pagal gražius Jobo knygos žodžius: „Štai, einu į rytus, o jo ten nėra; einu į vakarus ir ten jo nerandu; kai jis veikia šiaurėje, neregiu jo; nusikreipęs į pietus, nepastebiu jo" (Job 23, 8). Nė viename mūsų būvio matmenyje mes negalime užčiuopti Dievo *kaip Dievo*. Krikščioniškoji religija tai nusako trumpa, bet įspūdinga ištara: „Dievo niekas niekuomet nėra matęs" (1 Jn 4, 12). Niekas niekur nėra radęs kokio nors ženklo ar bruožo, kuris *skirtinai* rodytų, esą tai paties Dievo ženklas ar bruožas. Jokia filosofija ir joks mokslas nėra pajėgūs aptikti pasaulyje Dievo pėdsakų, kurie būtų skirtini *jo vieno* pėdsakai. Visur regime tik kūrinijos pėdsakų. Ištyrinėję šiuos pėdsakus, randame tik tą ar kitą būtybę su jos prigimtimi, bet niekad nerandame Dievo. Mes galime teigti, kad „čia kiškio bėgta", bet niekad negalime tarti, kad „čia Dievo eita". Iš Kristaus pėdų, įmintų į Palestinos kelių smėlį, niekas negalėjo pažinti, kad čia praėjo tikras Dievas; iš šių pėdų kiekvienas galėjo tik pažinti, kad čia praėjo tikras žmogus. Nes jei iš tikro rastume Dievo kaip Dievo skirtinų pėdsakų, tai reikštų, kad Dievas reliatyvioje plotmėje paliko absoliutinių žymių, kas yra prieštaravimas savyje. Absoliuto kaip absoliuto pėdsakas arba reliatyvybę paverstų absoliutybe, kas yra nesąmonė; arba patį pėdsaką sureliatyvintų, padarydams jį tolygų

kūrinio pėdsakui ir tuo užtrindamas Dievo žymių skirtybę nuo kūrinio žymių. Dievo gi žymė, kuri atskleistų jį kaip Dievą, visados turi būti absoliuti, kadangi tik tuo ji tegali skirtis nuo kūrinio žymės.

Tai reikia ypač pabrėžti, nes dažnas gamtos stebėtojas ar tyrinėtojas per lengvai regi Dievo pėdsakų pasaulyje. K. Jaspersas, kalbėdamas apie gamtos šifrus, pastebi, kad „kai kurie fizikai šių dienų filosofavime neranda tokios filosofijos, kokios jie norėtų. Užtat jie gaminasi savą filosofiją patys". Tai, be abejo, esanti jų teisė, nes „filosofija nėra nuosavybė kokio nors vieno užsiėmimo ar specialybės". Belieka tik klausimas, kokia yra ši „iš fizikos žemės išaugusi filosofija"[51]. Mat, gamtos tyrinėtojai dažnai esti gundomi ir nesykį sugundomi teikti ar bent įtaigauti atsakymą į tokius klausimus, kurie ne tik peržengia jų sritį, bet kurių sprendimas fizikos būdu neišvengiamai veda loginėn klaidynėn. Filosofuojąs gamtininkas tariasi pratęsiąs fiziką (aristoteline prasme) į metafiziką, iš tikro gi jis duoda šuolį iš kosmologinės plotmės į ontologinę plotmę: iš pirminio sprogsmo (*Urknall, big-bang*) į pasaulio sukūrimą, iš būsimos entropijos į buvusį pasaulio atsiradimą laike, iš tikslingumo į dvasią, iš statistikos į laisvę ir t.t. Tačiau gamtamokslis nepasiekia ne tik absoliutinės plotmės (jos nepasiekia žmogaus mąstymas apskritai), bet nė ontologinės plotmės. Jaspersas teisingai priduria, kad už kiekvieno fizikos atsakymo lūkuriuoja „naujas klausimas" (t.p. 284). Sakysime: jei šis mūsų pasaulis yra atsiradęs, sprogus

pirmykščiam laiko-erdvės-medžiagos vienetui arba „visatos gemalui" (P. Jordan), tai tuo anaiptol dar nenusakoma ontologinė pasaulio kilmė, o tik pažadinamas naujas klausimas: kaip gi atsirado anas gemalas? Kiekvienas gamtamokslio atsakymas yra kosmologinis, todėl niekad nepaskutinis, niekad ne pati pradžia tikroviškai ir ne pati pabaiga gnoseologiškai. Gamtamokslis niekad nepereina ontologinėn plotmėn taip, jog taptų nuoroda į „ką tik praėjusį Dievą" (C. Linnė).

Ir štai, šis nedieviškas arba pasauliškas Dievo veikimas pasaulyje kaip tik ir teikia ertmės mūsų laisvei ryšium su mūsų Kūrėju. Veikdamas pasauliškai, Dievas mūsų neverčia jokiame mūsų būvio matmenyje: nei mąstyme, nei elgesyje, nei kūryboje. Nes Dievo veiklos būdas byloja mums lygiai taip, kaip byloja bet kuris gamtinis ar istorinis veikimo būdas: Dievo žodis yra tikras žmogaus žodis, Dievo veiksmas gamtoje ar istorijoje yra tikras gamtos ar istorijos veiksmas. Niekur ir niekad nesutikdami Dievo *kaip Dievo,* mes savaime esame laisvi apsispręsti tiek jo paties, tiek jo veiklos atžvilgiu. *Dievo kenozė yra mūsų laisvės laidas santykyje su juo pačiu,* ir šis laidas tučtuojau žlugtų, jei Dievas reikštųsi absoliučiai. K. Jaspersas, svarstydamas Šventraščio ir filosofijos santykį, pastebi, kad „jei kalba pats Dievas, tai nėra jokios instancijos, kuri jį kaip nors sąlygotų: belieka tik paklusti"[52]. Tai reiškia: *absoliuto akivaizdoje reliatyvybė išsilaikyti negali.* Prabilusiojo Dievo akivaizdoje turi nutilti bet koks klausimas, bet kokia abejonė, bet kokia kritika. Tai

tinka ne tik Dievo žodžiui; tai tinka ir Dievo veiksmui. Jei veikia pats Dievas, tai irgi nėra jokios instancijos, kuri galėtų šį veiksmą kaip nors svarstyti ar saistyti. Galimas daiktas, kad Izraelis šia prasme ir buvo įsitikinęs, esą turįs mirti kiekvienas, kuris išvydo Dievą (plg. Pr 32, 31; Iš 20, 19). Ir ši mirtis apima ne tik paprastą buvimą, bet ir žmogaus laisvę. *Absoliuto akivaizdoje laisvė turi mirti.* Dievo valia, reiškiama absoliutiniu būdu, nepalieka jokios galimybės mūsų apsisprendimui, nes tai būtų prieštaravimas savyje: kas reiškiasi absoliučiai, savaime reiškiasi nelygstamai, išskirdamas apsisprendimą pačia savo sąvoka. Apsispręsti galima tik reliatyvybės akivaizdoje. Čia slypi pagrindas, kodėl žmogus, būdamas Dievo Tu, gali turėti santykį tik su kenotiniu Dievu, ir kodėl Dievas, būdamas žmogaus Tu, įgalina mūsų laisvę tik savo kenoze. Veikdamas pasaulyje pasauliškai, Dievas šią kenozę regimai reiškia ir tuo pačiu įgalina mus būti laisvus jo atžvilgiu.

Apsisprendimas Dievo atžvilgiu yra žmogui pats saviausias, todėl ir laisvė kaip santykis su Dievu mūsų antrininku yra pati didžiausia. Būdama žmogaus asmens neaprėžtybė, laisvė savo esme visur ir visados, kaip sakyta, yra absoliuti galia, vadinasi, atsieta nuo bet kokio išankstinio duomens, kuris ją aprėžtų. Tačiau vykdoma pasaulyje, ši galia reliatyvėja todėl, kad turi paisyti savo ertmės antrininko, būtent: gamtos dėsnių ir kito asmens laisvės. Todėl tiek gamtos, tiek kito žmogaus atžvilgiu mes nesame *visiškai* laisvi. Gamtos dėsnių mes niekad nepažįstame tiek, jog pajėgtume, juos pertvarkę, įvykdyti

kiekvieną savo troškulį: žmonijos istorija yra sunki kova už žmogaus laisvę gamtoje. Dar sunkesnė yra ši kova už mūsų laisvę ryšium su kitais žmonėmis. Sambūvyje su kitais mes galime būti laisvi tik savos laisvės auka, nes ši auka teikia ertmės kito laisvei, o kito auka — mūsų laisvei.

Viskas betgi kinta mūsų santykyje su Dievu. Ryšium su gamta ir ryšium su kitu asmeniu mūsų laisvė darosi reliatyvi todėl, kad šie du mūsų buvojimo ertmės dalininkai mums graso ir mus verčia: grėsmė ir prievarta yra tai, kas laisvės vykdymą aprėžia. Gi santykyje su Dievu dingsta bet kokia grėsmė ir bet kokia prievarta. Dievas kaip meilė, o tuo pačiu kaip mūsų Tu niekad negraso ir niekad neverčia. Jis priisiima mūsojo būvio veikseną ir veikia mūsiškai kaip tik todėl, kad absoliutine savo galybe neužgožtų mūsų apsisprendimo. Tiek gamtinė, tiek žmogiškoji tikrovė mus įtaigauja pačia savo esamybe (*praesentia*), todėl jų atžvilgiu mes nė negalime taip veikti, tarsi būtume vieni. Mes esame aprėžiami pačios šių mūsų antrininkų čia pat ir dabar esančios tikrybės, todėl noromis nenoromis turime jiems nusilenkti ir tuo būdu savo laisvę vykdyti tik reliatyviai. Vieno tik Dievo esamybės neregime niekad ir niekur. Viena tik dieviškoji tikrovė nėra *faktas*. Veikdamas pasaulyje pasauliškai, Dievas įgalina mūsų apsisprendimą visa šiojo pilnybe. Tik ryšium su Dievu mūsų apsisprendimas yra iš tikro *mūsų*, vadinasi, mums *savas* giliausia šio žodžio prasme. Užtat jis yra ir lemtingiausias: Dievo atžvilgiu negalime teisintis, buvę grasomi ar verčiami, nes Dievas *kaip Galybė*

niekur nėra sutinkamas. Visur girdime tik žmogaus žodį ir visur regime tik gamtos ar istorijos veiksmą. O ar šis žodis ir šis veiksmas yra *Dievo,* turime apsispręsti jau mes patys, jokių specifinių dieviškumo ženklų neįtaigaujami ir jokių dieviškumo dėsnių neverčiami, vadinasi, būdami laisvi nevaržomai.

Apmatuose savo studijos *Laisvės fenomenologija ir metafizika* (1912) M. Scheleris pripažįsta, kad „kiekviena laisvė yra tik reliatyvi" ir kad „absoliučiai laisvas yra tik Dievas". Bet čia pat jis priduria, jog „asmuo *in concreto* yra juo laisvesnis, juo labiau jis yra apspręstas Dievo kaip asmenų asmens"[53]. Iš sykio šie žodžiai atrodo tarsi prieštara. Juk kas gi gali būti laisvas, būdamas kito apspręstas? Tačiau ši prieštara dingsta atsimenant, jog Dievas yra pati laisvė. Būti gi apspręstam pačios laisvės reiškia nepatirti jokio apsprendimo. Šia prasme anksčiau ir kalbėjome, kad laisvė negali būti duomuo, niekeno duomuo, net nė Dievo; laisvė gali būti tik neaprėžtybė. Būti tad Dievo kaip laisvės apspręstam iš tikro reiškia būti neaprėžtam. Juo tad asmens santykis su Dievu-Laisve yra gilesnis, juo ir pats asmuo yra laisvesnis. *Buvoti Dievo akivaizdoje reiškia buvoti pačios laisvės ertmėje.* Dievas kaip mūsų laisvės antrininkas nėra reikalingas mūsų laisvės aukos jokia prasme. Sambūvyje su Dievu mums nereikia aprėžti savo laisvės, kaip tai yra būtina sambūvyje su žmogumi. Susidūrusi su absoliučia laisve, mūsų laisvė irgi tampa absoliuti visiškos neaprėžtybės prasme. *Niekur tad nesame tiek laisvi, kaip santykyje su Dievu.* Niekur ana K. Rahnerio minima

„absoliučiai sava galia" nėra tokia *sava*, kaip Dievo veiklos ertmėje: mes čia iš tikro veikiame *patys*, todėl patys save apmetame ir šiuo savo pačių apmatu apsprendžiame savo likimą.

Jei tad laisvės objektas, kaip anksčiau teigėme, yra pats žmogaus asmuo, teikiąs sau veidą, tai nūnai yra aišku, kad šis veido teikimas sau pačiam pirmų pirmiausiai vyksta Dievo akivaizdoje. Žmogus visų pirma apmeta arba apsprendžia save savo santykyje su Dievu. Be abejo, šį ‚pirmų pirmiausiai' reikia suprasti ne laiko, bet prigimties bei svarbos prasme: *svarbiausia yra žmogui susikurti savo veidą ryšium su Dievu.* Visa kita yra tik išvados arba šio veido atspindžiai. Žmogiškasis būvis yra ne kas kita, kaip apsisprendimo Dievo atžvilgiu skleidimasis laiko eigoje. Tuo pačiu ir religija, būdama žmogaus santykis su Dievu, yra ne vienas kuris žmogiškojo būvio sandas, išsitenkąs šalia daugybės kitų sandų; ne šio būvio priedas, galįs būti ar nebūti; *religija yra pats žmogiškasis būvis, o žmogiškasis būvis yra religija.* Nes žmogus yra žmogiškas tik tada, kai yra laisvas. O tikrai laisvas jis yra tik savo santykio su Dievu ertmėje. Todėl tik šitoje ertmėje ir vyksta tikrasis jo būvis.

4. Laisvė ir ateizmas

Visų šių minčių priešprieša yra vad. *postuliatorinis ateizmas,* pasak kurio jau pats Dievo bu-

vimas esąs žmogaus laisvės paneigimas. Kaip žinome, I. Kantas buvo ne tik pažinimo teoretikas, bet ir etikos kūrėjas, net „visų pirma etikas" (J. Hirschberger), kurio pirmaeilis rūpestis buvo bet kokia kaina išlaikyti nesužlugdytą dorinę žmogaus laisvę, o tuo pačiu ir jo atsakingumą. Tačiau kur rasti pagrindą šiai laisvei bei atsakingumui? Kodėl žmogus turįs elgtis taip, jog jo elgesys galėtų būti visų žmonių elgesio norma (kategorinis imperatyvas)? Pačiame žmogaus būvyje Kantas tokio pagrindo nerado, kadangi šis būvis savyje (*„das Ding an sich"*) jam atrodė esąs nepažįstamas: mūsų patirtis sugaunanti tik apraiškas, o apraiškos niekad nevedančios anapus jų pačių. Kodėl tad žmogus turįs būti doras? — Į šį klausimą Kantas atsakė vad. *postuliatoriniu teizmu.* Įprastiniai metafiziniai Dievo buvimo įrodymai Kanto nepatenkino: jie visi jam atrodė esą gnoseologiškai ydingi, kadangi įrodymas galiojąs tik apraiškų plotmėje. Dievas gi nesąs apraiška. Todėl jo tikrovės nė negalima protu pasiekti. Ar Dievas esąs, teoriškai pasakyti neįmanoma. Tačiau jis privaląs būti *etiškai,* kadangi be jo būtų negalima dorinė tvarka. Dievas esąs ne metafizinio svarstymo prieita išvada, o išankstinis dorinis reikalavimas arba postuliatas, kuriuo remiasi visa žmogaus kaip dorinės būtybės veikla. Todėl Kanto nusistatymas Dievo atžvilgiu ir vadinasi postuliatorinis teizmas (*postulare* — reikalauti, trokšti): mes esame Dievo *reikalingi.*

Nūn M. Scheleris, sklaidydamas santykį tarp žmogaus sampratos ir istorijos ir laikydamas istoriją

„žmogaus savimonės istorija" (p. 120), yra radęs naujųjų laikų filosofijoje Kanto priešingybę, kurią jis pavadino *pastuliatoriniu ateizmu* (plg. p. 142). Ryškiausias jo atstovas (šalia Schelerio minimo, tačiau nežinomo D. H. Kerler) esąs N. Hartmannas (1882—1950), išdėstęs savo pažiūras didžiuliame *Etikos* (1926) veikale. Kantui Dievas privaląs būti, kad pagrįstume žmogaus laisvę. Hartmannui Dievo neprivalą būti, kad išgelbėtume žmogaus laisvę. Postuliatorinis ateizmas, pasak Schelerio, esąs „nauja Nietzschės antžmogio antropologijos forma", kuria žmogaus laisvė bei jo didybė prasiveržianti visa jėga. Pozityvizmui bei materializmui Dievas buvęs, Schelerio pažiūra, dar norimas (*erwünscht*), nors ir nerandamas. Gi postuliatoriniam ateizmui jis gal ir galįs būti randamas, užtat yra nebepageidaujamas — kaip tik laisvės ir atsakingumo dėlei: žmogus galįs pasiekti aukščiausią laisvės bei atsakingumo laipsnį tik Dievo nebuvimo atveju [54].

Istoriškai žiūrint, postuliatorinis ateizmas nėra N. Hartmanno radinys. Tikrasis jo pradininkas yra rusų anarchistas M. Bakuninas (1813—1876). Prancūziškoje savo knygoje *Dievas ir valstybė — Dieu et l'Etat* (parašyta 1871, išleista Paryžiuje 1882) Bakuninas rašo: „Ar metafizikams, religiniams idealistams, filosofams, politikams ir poetams patinka, ar nepatinka, Dievo idėja yra atsisveikinimas su žmogaus protingumu ir teisingumu; ji yra griežtas žmogaus laisvės paneigimas ir būtinai veda į žmogaus pavergimą teorijoje ir praktikoje. Jei tad nenorime žmogaus pavergti bei pažeminti,

privalome teologijos Dievui neteikti nė mažiausių nuolaidų. Nes kas šiame mistiniame alfabete sako *A*, tas neišvengiamai galų gale sako ir *Ž*; kas nori Dievą garbinti, tas turi, nesivaikydamas vaikiškų išmonių, drąsiai atsisakyti savo laisvės ir žmoniškumo. Jei Dievas yra, tai žmogus yra vergas. Betgi žmogus gali ir privalo būti laisvas; taigi Dievo nėra" (p. 28). Bakuninas prikaišioja „garbingiems dabarties idealistams" (p. 29), kam jie jungią tokias sąvokas, kaip ‚Dievas ir žmogaus laisvė' ar ‚Dievas ir žmogaus kilnybė', neregėdami, kad „jos neigia viena kitą" (p. 30): Dievo buvimo atveju visa tai dingstą. „Nes jei Dievas yra, tai jis būtinai yra amžinasis, aukščiausiasis, absoliutinis valdovas; o jei toksai valdovas egzistuoja, tai žmogus yra vergas" (t.p.); juk „valdovas, net jei ir rodytųsi esąs labai liberalus, lieka vis tiek valdovas, ir jo buvimas neišvengiamai įtraukia vergijon visa, kas buvoja žemiau, negu jis pats. Jei tad Dievas būtų, jis turėtų tik vieną vienintelę priemonę patarnauti žmogaus laisvei, būtent: liautis buvęs. Užtat aš, sako Bakuninas, kaip pavydus žmogaus laisvės mylėtojas apgręžiu Voltaire posakį ir tariu: jei Dievas tikrai būtų, reiktų jį sunaikinti" (Voltaire yra pasakęs: jei Dievo nebūtų, reiktų jį išrasti, Mc.). Šiems savo samprotavimams pagrįsti Bakuninas griebiasi religijų istorijos, jų veiklos, jų sąrangos, jų įstatymų, jų elgesio su žmonėmis, suimdamas visa tai į vieną būdingą sakinį: „Visos religijos yra žiaurios, visos jos yra pagrįstos krauju" (p. 29; plg. p. 53)[55]. Trumpai tariant, postuliatorinis ateizmas Bakunino atveju yra kilęs iš jo

pažiūros į religijų skleidimąsi istorijos eigoje. Pačios religijos kaip žmogaus santykio su Dievu Bakuninas nenagrinėja. Todėl jo ateizmas yra ne metafizinis, o sociologinis, kaip ir visa jo anarchistiškai-revoliucinė veikla [56].

Į filosofinį aukštį M. Bakunino mintis kaip tik ir yra pakėlęs N. Hartmannas. Gimęs Rygoje ir studijavęs Petrapilio universitete, Hartmannas, be abejo, gerai pažino ano meto rusų revoliucininkų idėjas, tuo labiau, kad Bakunino veikalas *Dievas ir valstybė* buvo išverstas rusų kalbon ir išleistas Maskvoje jau 1906 metais. Hartmanno postuliatorinis ateizmas yra iš tikro tik sumetafizintas Bakunino ateizmas.

Svarstydamas dorovės santykį su tikslo kategorija, N. Hartmannas pastebi, esą „teleologija yra būdinga žmogiškosios būtybės savybė" [57]: „brėžtis tikslų yra žmogaus reikalas" (t.p.). Pasaulyje nesą, pasak Hartmanno, kitos būtybės, kuri tikslų brėžtųsi ir jų siektų, kadangi tikslas yra sąlygojamas tiek pažinimo (protas), tiek ryžto (valia). Bet štai, religija tvirtinanti, kad tikslų brėžiasi ne tik žmogus, bet ir Dievas. Dar daugiau: būdamas absoliutinis protas ir sykiu pasaulio kūrėjas bei palaikytojas, Dievas vedąs pasaulį pagal tam tikrą planą, įkūnytą visatos sąrangoje; jis teikiąs visatai tikslą, kurio ši siekianti ir kurio linkui einą visi gamtos bei istorijos veiksmai ar įvykiai. Tai reiškia: viršum pasaulyje esančio priežastingumo (*Kausalnexus*) tvylo ir tikslingumas (*Finalnexus*). Šisai veikia, tiesa, kitaip, tačiau jis veikia ligi pat visatos gelmių, kaip ir priežastingu-

mas. Betgi užu tikslingumo stovi ne akli gamtos dėsniai, kaip priežastingumo atveju, o „veikiantis subjektas arba asmeninė būtybė, pati Didžioji" (p. 202), nes „teleologija yra galima tik sąmoningos, galinčios pažinti bei veikti būtybės ertmėje" (p. 199). Nuosekliai tad, pasak Hartmanno, „teleologinė metafizika neišvengiamai veda į Dievą" (p. 202). Dievas yra todėl, kad pasaulis yra tikslingas, o pasaulis yra tikslingas todėl, kad yra Dievas. Teleologija ir Dievo buvimas yra viena kitą atstojančios sąvokos.

Jei betgi taip iš tikro yra, tai viso to pasekmės žmogui, sako Hartmannas, yra „tiesiog katastrofiškos" (p. 204). Nes tokiu atveju pasaulyje buvoja dvi plotmės: *priežasties* ir *tikslo*. Priežastis perskverbia pasaulį irgi lig pat gelmių, tačiau ji veikia aklai: „Gamtos eiga yra galinga, bet akla; ji nebrėžia jokių tikslų, kurie žmogų apspręstų"; priežastingumo erdvėje žmogus „turi galios brėžtis savų tikslų" ir tuo pačiu gamtą valdyti (p. 814). „Priežastingumo ryšys yra galimas vairuoti kiekvieno, kuris pajėgia įžvelgti jame dalinę priežastį" (p. 206). Tai būtinybės dėsnių pažinimas bei jų veikimo pertvarkymas pagal žmogaus norus, kaip apie tai jau esame kalbėję. Todėl, pagal Hartmanną, žmogus gamtos pasaulyje savo laisvę vykdyti gali ir ją iš tikro vykdo. Visai kitaip betgi esą tikslingumo ertmėje. Jei pasaulis yra perskverbtas Dievo tikslų, tai žmogaus tikslai čia neturi nei vietos, nei reikšmės. Dievo tikslai juk yra iš anksto numatyti ir nubrėžti. Visas pasaulio vyksmas yra jiems palenktas, ir žmogus negali šių dieviškų tikslų kreipti pagal savo valią, kaip tai jis daro su

gamtinėmis priežastimis. „Dievo teleologijos atžvilgiu, sako Hartmannas, žmogus yra bejėgis. Jam čia nėra jokios ertmės savam apsisprendimui. O tai, kas jam atrodo, esąs savas apsisprendimas, iš tikro yra tik jame ir viršum jo veikianti dieviškosios apvaizdos galybė" (p. 815). Tuo būdu „žmogus netenka savo skirtinos padėties kosme"; tikslo kategorija, pakelta į pasaulio principų rangą, „atima žmogui bet kokią teisę" būti aukštesniam, nei kitos būtybės; „ji sunaikina žmogų morališkai" (p. 206). Žmogaus „apsisprendimas virsta tariamybe (*Schein*)", nes „dieviškosios apvaizdos apsprendimas naikina etinę laisvę. Jeigu galioja asmens laisvė, tai ji naikina aną apsprendimą. Šiuodu dalyku siejasi vienas su kitu priešgyniškai, kaip tezė ir antitezė" (p. 815). Štai kodėl Hartmannas ir verčia mus rinktis: „Arba gamtos ir apskritai būties teleologija, arba žmogaus teleologija" (p. 204). Ir štai kodėl Hartmannas galop teigia, kad filosofas privaląs „mesti šalin teleologinę metafiziką etinio reiškinio dėlei" (p. 205).

Maždaug tą patį kartoja ir A. Camus sakydamas: „Norint žinoti, ar žmogus yra laisvas, reikia žinoti, ar jis gali turėti valdovą", tai yra tokį *kitą*, kuris savais tikslais paraližuoja žmogaus tikslus (p. 74): būti laisvam ir turėti valdovą yra prieštaravimas. „Jei esama asmeninio likimo, tai nėra aukštesnio likimo", teigia Camus visu griežtumu[58]. Trumpai tariant, postuliatorinio ateizmo uždavinys yra saugoti žmogaus laisvę nuo Dievo, kuris pačiu savo buvimu padaraą ją negalimą. Nes jei Dievas bū-

tų, tai savaime būtų ir pasaulio tikslingumas; o jei būtų pasaulio tikslingumas, tai savaime būtų negalima žmogaus laisvė bei jo atsakingumas. Ir Kantas, ir Hartmannas abu gina dorinę tvarką, tačiau atvirkščiu būdu: pirmasis Dievo buvimu kaip postuliatu, antrasis Dievo nebuvimu irgi kaip postuliatu. Tai gal pats įdomiausias naujųjų laikų etinės minties išsivystymas.

Postuliatorinio ateizmo silpnybė ir net klaida yra ta, kad jis neperskiriamai sieja Dievą su pasaulio tikslingumu: jei yra Dievas, tai pasaulis yra Dievo tikslų vykdymo ertmė. Tačiau šis teiginys anaiptol nėra akivaizdybė ar loginė būtinybė. Iš kur mes žinome, kad Dievas yra nubrėžęs pasaulio eigai tam tikrą planą ir įdiegęs jai tam tikrą tikslą? Tikslas ir jo vykdymas *aprėžia* pasaulį, įstatydamas jį į tam tikrus rėmus. Betgi juk ir logiškai, ir ontologiškai yra visiškai galimas *atviras* pasaulis, vadinasi, toks pasaulis, kurio sąranga anaiptol nebūtų vienakryptė bei vienatikslė. Dar daugiau: jei Dievo kūrinys yra Dievo meilės regimybė (plg. *RF* I, 309—310), tai ši regimybė gali tapti regima tik atvirame pasaulyje. Priežasčių ir tikslų pilnas pasaulis yra *uždaras* pasaulis, o uždaras pasaulis yra ne kas kita, kaip įsodrintas kompiuteris, kurio veiklos pasekmės yra jau iš anksto įbrėžtos jo veiklos duomenyse. Tačiau toks pasaulis yra greičiau Dievo-Galybės, negu Dievo-Meilės padaras. Postuliatorinio ateizmo pagrinduose slypi tam tikra Dievo samprata, būtent Dievo kaip kito Aš, kuris reiškia savo valią nelygstamai, brėždamas savų tikslų ir naikindamas jais

žmogaus apsisprendimą, kadangi Dievo tikslų iš tikro pakeisti negalima. Tikslą nubrėžusio Dievo akivaizdoje žmogus yra bejėgis. Apie tai esame kalbėję jau anksčiau, nagrinėdami Dievo kaip kito Aš sampratą bei pergyvenimą (plg. *RF* I, 161—177). Tiek M. Bakuninas, tiek N. Hartmannas kaip tik tokį Dievą ir turi galvoje. Tačiau jie neregi, jog krikščioniškoji religija Dievą kaip kitą Aš yra jau seniai palikusi religinės žmogaus sąmonės užnugaryje ir kad krikščioniškasis Dievas yra nebe kitas Aš, o žmogaus Tu, vadinasi, Dievas-Meilė, Dievas-Tarnas, kenotinis Dievas ir kad todėl jo santykis su kūrinija yra visiškai kitoks, negu Dievo kaip kito Aš, vadinasi, Dievo kaip grynos Valios bei Galybės.

Būdamas Dievo meilės regimybė, kūrinys neturi kitokio tikslo, kaip *būti:* kūrimo tikslas yra kūrinio buvimas. Krikščioniškoji religija tai nusako trumpučiais žodžiais: *„Teesie* šviesa, ir *tapo* šviesa — *Fiat lux et lux facta est"* (Pr 1, 3). Kūrybinis Viešpaties žodis siekia ne ko kito, kaip tik to, kad *būtų* tai, kas tariama žodžiu *teesie!* Būtų iš tikro nesuprantama, jei Dievas-Meilė turėtų dar kažkokių ‚planų' bei ‚tikslų', kuriems būtų palenkta jo meilė ir kuriuos jis vykdytų kūriniais kaip savo meilės regimybe. Tai reikštų, kad esama dar kažko aukštesnio už Dievo meilę, kad Dievo meilė dar kažkam tarnaujanti kaip priemonė. Tai būtų tikra išmonė, nes Dievo meilės, kaip ir meilės apskritai, peržengti nebegalima: meilė, paversta priemone kažkokiam tikslui, yra nebe meilė. Niekas meilės tiek neišniekina, kaip jos supriemoninimas. Sukūręs kūrinį, vadinasi, apreiškęs regimai savo

meilę, Dievas yra savo tikslą pasiekęs. Nes būti kūriniškai reiškia būti Dievo meilės regimybe, o tuo pačiu ir Dievo norėtu, siektu bei pasiektu tikslu. Todėl jei koks nors planas pasaulyje ir būtų, tai jis būtų ne kas kita, kaip tik Dievo meilės išsiskleidimas atskirų kūrinių ar jų sąrangos lytimis. Meilė gi niekados nėra ir negali būti laisvės priešingybė. Atvirkščiai, meilė visados atsiremia į laisvę ir gali reikštis tik laisvės ertmėje.

Sutikime betgi, kad pasaulyje Dievo plano esama. Kas tokiu atveju būtų jo *objektas?* Kam Dievas būtų jį nubrėžęs? Vienintelis atsakymas į šį esminį klausimą būtų: *žmogus.* Krikščioniškoji religija nežino ir neskelbia jokio Dievo plano, kuris būtų šalia žmogaus ar viršum žmogaus, vadinasi, kuriame žmogus nedalyvautų ar kuriam žmogus būtų palenktas kaip priemonė. Nuo pasaulio sukūrimo, per pasaulio išganymą, ligi pat pasaulio atbaigimo vyksta Dievo planas, kurio vidurkyje stovi žmogus kaip Dievo rūpestis. Niekur Dievas nėra žmogui abejingas; niekur Dievas nesinaudoja žmogumi kaip priemone savam, mums nežinomam tikslui; niekur jis jo nepalieka šalimais savo siekio. Viskas telkiasi aplinkui žmogų, visur pats žmogus yra Dievo troškulys ir jo tikslas. Jei tad pasaulyje Dievo planas yra, tai jis yra neabejotinai bei nepaneigiamai *antropocentrinis.* Tokiu betgi atveju yra nesusipratimas kalbėti, kad Dievo planas neigtų žmogaus laisvę. Būdamas Dievo Tu, žmogus savaime yra Dievo, lietuviškai kalbant, ‚akies lėliukė', kurią jis saugo bei puoselėja, tačiau nieku būdu neverčia, kadangi versti

savąjį Tu reikštų jį sunaikinti kaip asmenį ir tuo pačiu jo netekti kaip Tu. Jei tad Dievas brėžia pasaulio planą, tai juo jis žmogui tik nurodo tai, ko ir pats žmogus siekia sava sąranga bei giliausiais savais tikslais. Tačiau ši dieviškoji nuoroda yra tik nuoroda, kurios akivaizdoje žmogus turi apsispręsti pats: priimti ją ar atmesti. Nuosekliai tad Dievo planas pasaulyje yra Dievo *kvietimas*, kreipiamas į žmogų, kad šis apreikštų savą laisvę. Užuot ją neigęs, Dievo planas laisvę tik žadina bei veikdina. „Dievas žmogaus neverčia, jis jį prašo" (P. Florenskij). Dievo kenozė ir žmogaus laisvė sąlygoja viena kitą. Tad ir kiekvienas Dievo planas yra kenotinis, vadinasi, įjungtas į žmogaus laisvės ertmę ir tik šioje ertmėje vykstąs. Nėra jokio Dievo plano, kuris būtų vykdomas anapus žmogaus laisvės arba priešais ją. Pasaulio tikslingumas, kurio taip labai bijo N. Hartmannas, iš tikro ir yra tikroji paties Hartmanno siūloma „žmogaus teleologija", tik ištarta Dievo lūpomis, nes šios lūpos taria *žmogaus žodį*. Ir šio žodžio akivaizdoje žmogus yra laisvas, kadangi jis pats turi apsispręsti: laikyti šį žodį dieviškuoju ar nelaikyti. Šiuo apsisprendimu laisvė kaip tik ir virsta *tikėjimu*.

5. *Blogis ir laisvė*

Blogio klausimas niekad negali būti religijos filosofijos apeitas, bet sykiu jis negali būti jos nė iš-

spręstas. Apeiti šio klausimo religijos filosofija neprivalo todėl, kadangi mes negalime patenkinamai apmąstyti Dievo-Kūrėjo, neapmąstę, bent principialiai, blogio kilmės ir jo veiklos pasaulyje. Juk jei kūrinys, kaip jau nesykį esame teigę, yra objektyvuota Dievo meilė arba Dievo atsidavimas reliatyviai būtybei, tai kur čia gali likti ertmės blogiui? Tai klausimas, kuris kankino ir tebekankina žmogaus mintį visais amžiais. Jis kankino šv. Augustiną, jam apmąstant pasaulio sąrangą kaip Viešpaties kūriniją: „Įsivaizdavau kūriniją baigtinę, tačiau pilną Tavęs nebaigtinio; sakiau, štai Dievas, ir štai visa, ką Dievas sukūrė. Tačiau Dievas yra geras ir už viską nepaprastai aukštesnis. Gi geras gali kurti tik gera ir tik šiuo būdu (t.y. savo gerumu, Mc.) visa apglobti bei pripildyti. Iš kur tad blogis ir kaip jis čia visur įsibrovė? Kas yra jo šaltinis bei diegas?" (*Conf* VII, 5).

Šis klausimas kankino ir M. Scheleri naujaisiais laikais: „Mes turime teisės ir pareigos, rašė jis, klausti, kaip santykiauja tikrovinis, patirtinis mūsų pasaulis su pasauliu, kurio lauktume kaip kūrinio, kilusios iš visa mylinčio ir visa globojančio Dievo", nes „pats mūsų protas, nepriklausomai nuo apreiškimo, prieina išvadą, kad pasaulis yra kažkokio dvasinio veiksnio galia jau po savo sukūrimo patekęs į visai kitokią padėtį, negu buvo išėjęs iš Kūrėjo rankų"[59]. Ir kol šis skaudus klausimas nėra atsakytas, tol visa kūrimo ontologija lieka kyboti ore: ji kalba apie idealinį pasaulį, kurio tikrovinis pasaulis visiškai neatitinka; ji kalba apie pasaulį

kaip įkūnytą Dievo meilę, gi tikrovėje pasaulis reiškiasi kaip įkūnyta piktybė bei niekšybė. Iš kur tad šis skirtumas? Iš kur tai, kaip šv. Augustinas sako, jog „viskas yra iš Dievo, bet Dievas nėra su viskuo" (*De ordine* II, 20). Dievo sambūvis su blogiu yra juk neįmanomas. Štai kodėl blogio klausimas neišvengiamai siejasi su kūrimo ontologija ir štai kodėl jis neprivalo būti religijos filosofijos apeitas.

Antra vertus, šis klausimas yra nepaprastai painus ir galutinai iš viso neišsprendžiamas, nes, jį sprendžiant, visados gresia mums pavojus patekti į akligatvį, paneigiant arba Dievo, arba blogio tikrovę. Ateizmas dažnu atveju kaip tik ir remiasi pirmuoju šio akligatvio neiginiu: jeigu esama blogio, tai nėra Dievo. Juk jei Dievas iš tikro būtų, jis būtų už blogį atsakingas. Tačiau tai negalima. Vadinasi, Dievo nėra. Įspūdingai šią išvadą yra nusakęs J. Coterau, Prancūzijos laisvamanių sąjungos sekretorius, 1960 m. Briuselyje, laisvamanių kongresui nagrinėjant temą „Laicistinė ir religinė dorovė". J. Coterau kalbėjo: „Aš netikiu į Dievą, nes jeigu jis būtų, tai jis būtų patsai įkūnytasis blogis. Todėl geriau jį neigiu, nei kaltinu, laikydamas jį atsakingu už blogį"[60]. Tai pirmoji išeitis iš minėto akligatvio, iš kurio ištrūkti tikrai nėra lengva. Tiesa, ateizmo dvijulė — arba Dievas, arba blogis — mėginama dažniausiai nugalėti nurodant, esą Dievas blogio nenorįs ir todėl jo nekuriąs; jis tik jį leidžiąs bei pakenčiąs. Tačiau ką gi reiškia blogį leisti ar jį pakęsti *Dievo* atžvilgiu? Juk leisti blogiui rodytis konkrečiai, reiškia leisti jam kilti

principialiai. Bet kaip gi gali Dievas ką nors leisti pačia galimybe bei kilme, to nenorėdamas? Sutikime, kad Dievas blogio nekuria. Tačiau tuo, kad jis kažkokiu būdu įgalina blogio kilmę, jis savaime šios kilmės *nori,* o tuo pačiu nori ir jos pasekmių. Gi Dievas, kuris *norėdamas* blogį įgalina, yra ne-Dievas. Nuosekliai tad ir nuoroda, esą Dievas blogio nenorįs, o jį tik leidžiąs, anaiptol nėra patenkinamas atsakymas į ateistinį nusigrįžimą nuo dieviškosios egzistencijos.

Nevykusi yra ir tolimesnė pastanga ginti Dievą blogio akivaizdoje tuo, jog Dievas, kaip tai formulavo jau šv. Augustinas, blogį leidžia, kad išgautų (*eliciat*) gėrio (plg. *Enchiridion ad Laurentium,* XI, 3). Augustinas griebėsi šios formulės, manydamas galėsiąs jos pagalba išsivaduoti iš manichejinio dualizmo ir nesuskaldysiąs pasaulio į būtybės esmėje geras ir į būtybes esmėje blogas. Visa esą gera, kas tik yra. Pasaulis esąs savotiškas meno kūrinys, turįs savą darną, kurioje išsitenka ir blogybės, nes visatos grožis reikalaująs priešingybių, gi Viešpats žinąs, kur ir kokių priešingybių reikią. Papildydamos vienos kitas, gėrybės-blogybės ir kuriančios pasaulio grožį: *„in unam pulchritudinem complent"* (*De vera religione,* 41). Visatos atžvilgiu Augustinas buvo didelis optimistas. Atsivertęs iš manichejizmo krikščionybėn, jis vietoje manichejiško „blogojo dievo" statė *niekį* ir todėl padarė blogį tik gėrio stoka, tik jo šešėliu, tik jo drumzlėmis ir tuo būdu blogio kilmės klausimą dar labiau aptemdė. Nėra abejonės, kad blogis žmones

nekartą pamoko toliau *šitaip* nesielgti. Sudužus rasizmui ir jo vykdytoms niekšybėms, rasių lygybės sąmonė neabejotinai žmonėse sustiprėjo. O vis dėlto šios sąmonės stiprėjimas anaiptol nepadarė, kad įvykdytos niekšybės nebūtų *buvusios* įvykdytos. Blogis žmones pamoko, bet jis pats ir toliau lieka blogis. Blogio pamoka anaiptol nekuria harmonijos tarp gėrio ir blogio. Blogio aukoms, tiems milijonams nacizmo išniekintų bei iššudytų nekaltų žmonių, vėlesnė rasių lygybės sąmonė yra bevertė: *pasiektas gėris nebeatitaiso įvykdyto blogio.* Tokioje ‚harmonijoje' dalyvauti, o ypač jos kurti, nesutiktų joks protingas žmogus, kaip ir F. Dostojevskio Aleša nesutinka grįsti visatos darnos nekalto kūdikio kančia. Argi tai galėtų Dievas? Taigi: nei blogio pakentimas, nei jo įjungimas į gėrio sąrangą nepajėgia sukrėsti ateizmo dvijulės: jei blogis yra, tai Dievo nėra.

Šitoje vietoje pasisiūlo antroji išeitis: sklaidyti protu blogį tol, kol jis visiškai išnyksta [61]. Dievo tikrovei apginti čia esti aukojama blogio tikrovė. Šiuo keliu žengė jau ir šv. Augustinas. Savo *Išpažinimuose* jis rašo: esą jam pasidarę aišku, jog „nėra jokių substancijų (t.y. būtybių, Mc.), kurių Tu nebūtum sukūręs". O kadangi blogų substancijų Dievas negalėjęs sukurti, tai „blogis, kurio kilmės buvau ieškojęs, nėra substancija, nes jei būtų substancija, tai būtų ir gėris" (*Conf* VII, 12). Dar daugiau: blogis savyje, pasak Augustino, yra niekis, vadinasi, būties priešingybė: blogis tolsta nuo būties ir krypsta į niekį; jo linkmė yra *„deficere ab essentia et*

ad id tendere, ut non sit" (*De moribus manicheorum* II, 2). Ši Augustino samprata buvo vėliau perimta scholastinės filosofijos, kuri apibrėžė blogį kaip „būties stoką — *carentia entis sive entitatis*". Šv. Tomas Akvinietis kalba apie blogį Augustino žodžiais: „Blogis yra arba stoka, arba slepia stoką, arba yra niekis — *malum vel privatio est vel privationem includit vel nihil est*" (*De veritate,* q. I, a. 1; plg. q. II, a. 15). Tad pažinti blogį galima irgi tik ryšium su tokiu gėriu, kuriam kažko stinga, ko stigti neprivalėtų, kaip, sakysime, skylę galima pažinti tik ryšium su tiltu, kuriame ji atsiranda; atsieta nuo tilto ar nuo kurio kito daikto skylė yra niekis ir todėl nepažįstama. Blogio paslaptis esanti neigimo paslaptis.

Iš šitokios blogio sampratos plaukia didžios svarbos išvada jo *veiklos* atžvilgiu; išvada, kurią gerai yra suvokęs ir gražiai nusakęs Vl. Solovjovas savo *Trijų pokalbių* (1900) įvade. Klausimas, kas yra blogis kankino Solovjovą nemažiau, negu Augustiną, ir Solovjovas buvo į jį atsakęs irgi taip, kaip Augustinas. Savo eilėraštyje „Prometejui" (1874) Solovjovas skelbia, esą blogis yra tik „vaikiškos sąmonės šmėkla", tik „ūkanotas įvaizdis (*videnie*)", tik „sunkus sapnas"; ateisianti paskutinė kūrimo diena, ir visos šios šmėklos išsisklaidysiančios, kaip išsisklaido rytmečio rūkai: „Kils naujo gyvenimo amžinas rytas, ir viena bus viskas, ir viskas bus viena"[62]. Tačiau savo gyvenimo pabaigoje Solovjovas atsisakė blogio kaip gėrio stokos arba niekio sampratos ir *Trijuose pokalbiuose,*

šiame paskutiniame savo veikale, kėlė jau visai kitokį klausimą: „Ar blogis yra tiktai patiriama stoka, neatbaigtybė, savaime nykstanti, gėriui augant, ar tikrovinė jėga, vilionių pagalba valdanti mūsų pasaulį"?[63]. Jei jis yra vien gėrio *stoka,* tai tuomet reikia ramiai kurti gėrį, ir blogis savaime pranyks, kaip pranyksta tamsa, įžiebus lempą. Tačiau jei blogis yra *jėga,* valdanti pasaulį, tai šiai piktai jėgai nugalėti reikia jau aukštesnės bei stipresnės kitos jėgos, kuri, pasak Solovjovo, „turėtų atramos tašką aukštesnėje būties tvarkoje" (t.p.), nes mūsoji tvarka, būdama valdoma blogio, tokios atramos teikti nepajėgia. Šiuo atveju santykis su blogiu įgyja ne ramios kūrybos, o aštrios *kovos* pavidalą. Istorija virsta ne vis tobulėjančia pažanga, bet įtampiomis ir netikromis grumtynėmis.

Nuostabu, kad krikščioniškoji religija interpretuoja blogį tik šia pastarąja prasme: kiekviena blogio kaip grynos stokos ar niekio samprata krikščionybei yra svetima. Tarp krikščioniškojo tikėjimo ir scholastinės filosofijos (neišskiriant nė šv. Augustino) yra atsivėręs kažkoks sunkiai išaiškinamas plyšys. Filosofija nesugeba susidoroti su antikristu kaip jėgos bei kovos prasmeniu, o tikėjimas negali apsieiti be antikristo kaip realaus priešininko visam išganymo vyksmui. Todėl kiekviena istorijos ar evoliucijos samprata, kurioje antikristas dingsta ar esti suvokiamas tik kaip išsivystymo drožlės (plg. Teilhard de Chardin), prasilenkia su krikščionybe, kadangi joje Avinėlis ir Žvėris yra

dvi *realios priešingybės*, kovojančios viena su kita visa apimančią kovą (plg. Apr 13; 19, 11-21). Krikščioniškoji religija remiasi žmogiškąja patirtimi, kuriai neprasmė, nesąmonė, melas, kančia, iškraipos (dvasinės ir fizinės) anaiptol nėra bejėgė stoka, o *baisi grėsmė*, atverianti kažkokią nedarną, kažkokią patyčią, piktai suplanuotą tiek gamtos sąrangoje, tiek istorijos eigoje. Krikščionybė nėra manichejinis dualizmas, skelbiąs dviejų absoliutų — gerojo ir piktojo — buvimą. Tačiau ji nėra nė apšvietos optimizmas, paverčiąs blogį reliatyvios būtybės būsena ir regįs — Leibnizo akimis — pasaulį patį geriausią, kokį tik Dievas galėjęs sukurti. *Krikščionybei pasaulis yra sugadinta buveinė:* „Vargas žemei ir jūrai, nes nužengė pas jus velnias nešinas didžia rūstybe (*échon thymòn mégan*)" (Apr 12, 12). Žmogiškoji patirtis jaučia šią rūstybę visur nepaisant, kad atsajus protas ir aiškintų ją kaip gėrio ženklą, pvz. skausmą kaip įspėjimą teikti kūnui pagalbos ar badą kaip paskatą geriau įdirbti dirvą. Trumpai tariant, nuo blogio sampratos priklauso ir istorijos samprata: ar istorija yra nuolatos kylanti pažanga, ar labai netikro laimėjimo kova.

Išeitį iš čia svarstomo akligatvio galima rasti, tik pripažįstant tikrovę tiek Dievui, tiek blogiui. Bet tai kaip tik ir yra sunkiausia. Nes šiuo atveju reikia rasti tokią blogio kilmę, kuri blogio nesietų su Dievu kaip jo norėta pasekme, kartu tačiau nepadarytų blogio gryna būties stoka. Jei Dievas yra tikrovė, tai jis negali blogio norėti ir šia prasme jo

įgalinti. Jei blogis yra tikrovė, tai jis negali būti gryna stoka ir reikštis kaip bejėgis. Betgi kur rasti tokį šaltinį, kuriame sutilptų Dievo tikrovė su blogio tikrove? Tokio šaltinio ieškota mąstymo istorijoje visą laiką[64], ir šis ieškojimas sudaro pačią skaudžiausią filosofijos problemą — ne tik Vakaruose, bet ir Rytuose (plg. budizmo pažiūras į kančią).

Atrodo, kad vienintelis šaltinis, kuris Dievo nepadaro atsakingo už blogį ir sykiu nesunaikina blogio galybės, yra *laisvė*. Jau sakėme, kad jei žmogus yra Dievo Tu, tai juo jis tegali būti, tik būdamas laisvas. Būdamas gi laisvas, jis apmeta bei apsprendžia pats save. Taip pat jau sakėme, kad žmogus yra laisviausias Dievo ertmėje ir kad todėl apsisprendimas Dievo atžvilgiu yra pats giliausias bei svarbiausias žmogaus apmatas. Kitaip tariant, Dievo ertmėje žmogus visų pirma apsisprendžia, kas jis Dievui yra: *„quid Tibi sum ipse"*, kaip tai nusako šv. Augustinas (*Conf* I, 5). Šis gi klausimas gali būti žmogaus atsakytas ir teigiamai, ir neigiamai. Tai reiškia: žmogus gali ontologinį savo santykį su Dievu pripažinti ir pagal jį apspręsti bei vykdyti savo būvį. Bet jis gali šio santykio ir nepripažinti ir pagal tai taip pat apmesti savo būvį ir jį vykdyti. Abiem atvejais jis tai gali tiek asmeniškai, tiek visuomeniškai bei istoriškai. Pirmuoju atveju žmogus apmeta save kaip Dievo Tu — ir savo sąmone, ir savo elgesiu, todėl buvoja savojo Tu akivaizdoje. Žmogiškasis būvis čia virsta dviejų Tu atsidavimu vienas kitam. Ontologinis žmogaus

apsprendimas Dievui kūrimo metu ir egzistencinis jo paties apsisprendimas už Dievą istorijos metu darosi tapatūs. Žmogus buvoja, kaip įprasta kasdieniškai sakyti, „veidu į Dievą" arba anuoju augustiniškuoju *„ad Te* — Tavęs linkui" (*Conf* I, 1).

Tačiau žmogus gali Dievo atžvilgiu apsispręsti ir priešingai. Jis gali nepripažinti savęs kaip kūrinio, kilusios dieviškuoju veiksmu, ir tuo būdu neigti save kaip Dievo Tu. Tai yra visiškoje žmogaus laisvės galioje. Tokiu atveju paprastai kalbame apie Dievo *neigimą:* jo buvimo, jo apvaizdos, jo atpirkimo. Vis dėlto žodis ‚neigimas' čia neišreiškia visos tos gelmės, kuri atsiveria, kai žmogus apmeta save be Dievo. Ką gi reiškia iš tikro šis žmogaus apmatas *be Dievo?* Ar jis yra tik vieno kurio prado stoka šiame apmate? Anaiptol! Nes šis apmatas nėra tik grynas neiginys arba gryna stoka. Ir be Dievo žmogus apmeta save *pozityviai,* nes kitaip jis savęs iš viso apmesti negalėtų. Žmogaus apmatas be Dievo yra taip lygiai pozityvus, kaip ir jo apmatas su Dievu, tik jis yra *kitoks.* Kame tad slypi šis jo kitoniškumas arba būdingumas?

Jei žmogus neapmeta savęs kaip Dievo Tu, tai jis neišvengiamai apmeta save kaip vienintelį *Aš Pats.* Jei jis neatsiveria Dievui, tai jis savaime užsisklendžia savyje, remdamasis tik savimi kaip būties pagrindu. Žmogaus asmens vienkartiškumas virsta tokiu atveju ontologine jo vienatve: *žmogus be Dievo neturi antrininko.* Jis lieka vienas savuose namuose (plg. Mt 23, 39). Jo būvis vyksta ne kito

Tu linkui („*ad Te*"), bet linkui savęs paties. Tai irgi pozityvi linkmė, kadangi žmogaus Aš Pats yra pozityviausias dalykas visoje būtyje. Dar daugiau: šiuo atveju žmogaus Pats virsta ne tik vertybių nešėju bei vykdytoju, bet ir galutiniu jų mastu bei tikslu, jų apsprendėju bei teisėju. „Jei Dievo nėra, tai aš esu dievas", aptaria savo būseną be Dievo Kirilovas F. Dostojevskio romane *Demonai*[65]. Jei Dievo nėra, tai „kiekviena valia yra mano valia" (t.p.). Galimas daiktas, kad žmogus nevisados gali šią *savo* valią įvykdyti, kadangi šalia jo buvoja ir kito Aš valia — irgi kaip aukščiausioji. Tačiau tokiu atveju aš galiu — irgi rodydamas savą valią — arba pats nusižudyti, nepriimdamas susiaurintos buveinės (tai Kirilovo sprendimas), arba kitą nužudyti, kuris mano buveinę pasaulyje siaurina ir todėl manai valiai pastoja kelią. Nes susitarti bei sugyventi galima tik kasdienos plotmėje, kuri, būdama kompromisas, niekad nepajėgia pakilti ligi ontologinės asmens gelmės. *Be Dievo aš esu tik Aš,* ir kiekvienas šalia manęs buvojąs žmogus yra man irgi tik kitas Aš J. P. Sartre prasme, vadinasi, tik objektas (plg. *RF* I, 158—161). Be abejo, moraliniu ar socialiniu atžvilgiu galiu su šiuo kitu Aš elgtis kaip su manuoju Tu. Bet tai kyla ne iš mano asmens gelmės, o tik iš reikalo. Kitas Aš kaip objektas lieka *objektas* visuose socialiniuose bei moraliniuose santykiuose. *Atsiverti ontologiškai kitam kaip meilei žmogus gali tik Dievo atžvilgiu,* kadangi tik Dievas žvelgia ne *į mane,* kaip žmogiškasis kitas Aš, bet *per mane: „scrutans corda et*

renes Deus" — Dievas mane peržvelgia. Todėl tik Dievas tegali būti tikrasis mano meilės antrininkas. Be Dievo žmogus ontologiškai yra absoliučiai vienišas. Trumpai tariant, apmatas žmogaus, apsisprendusio Dievo atžvilgiu neigiamai, virsta *atbuline būsena.* Betgi ir ši atbulinė būsena yra didžiai pozityvi bei kūrybinė, kadangi ji pakelia žmogų į suvereno padėtį būtyje.

Ir vis dėlto žmogaus apmate be Dievo slypi gilus, tiesiog tragiškas *negatyvumas.* Juk Dievas kuria žmogų kaip savąjį Tu (plg. *RF* I, 187—198). Tai reiškia: būti Tu yra žmogiškojo būvio pagrindas. Būti žmogumi ir būti Tu ontologiškai sutampa (*convertuntur*). Nuosekliai tad, apsispręsdamas buvoti tik kaip Aš Pats, žmogus savaime susikerta su giliausiu savos būties pagrindu, apspręstu buvoti kito Tu linkui. Tai nėra tiesioginis sankirtis su Dievu — su jo valia, su jo įstatymais, su jo reikalavimais, kaip ateizmas paprastai esti aiškinamas. *Tai žmogaus sankirtis su savimi pačiu.* Tačiau būdamas laisvas, vadinasi, turėdamas absoliučią galią savo paties atžvilgiu, žmogus pajėgia tokį sankirtį įgalinti ir jį savame būvyje nešti, kurdamas pagal jį savą istoriją su visu kultūriniu jos turiniu. O vis dėlto ši žmogaus galia nepajėgia panaikinti ontologinio pagrindo, kilusio iš Tu ir krypstančio į Tu. Egzistencinis apsisprendimas nebūti Dievo Tu — „Tu ne pasaulio Tėvas, o... caras" (Ad. Mickevičius *Vėlinių* didžiojoje Konrado improvizacijoje) — kelia žmoguje nerimo, kuria savotišką dvilypumą bei blaškymąsi. Augustiniškoji „nerami širdis — *cor inquietum"* (*Conf* I, 1)

prabyla visa jėga, tačiau nebe troškuliu Dievop, o žvilgiu į save pačią. Ir šis žvilgis, svarstant obejektyviai, atveria žmogui giliausią jo paties priešpriešą: būti Dievo Tu *ontologiniu* pagrindu ir nebūti Dievo Tu *egzistenciniu* apsisprendimu. Nebūti Dievo Tu reiškia vykdyti savą būvį taip, kad jis visomis savo pasėkomis *neigtų* žmogų kaip Dievo Tu. Tai neiginys, kuris perskelia žmogų, o su juo kartu ir visą jo istoriją. Babelio bokšto statyba gali būti geras prasmuo tokiai teigiamai-neigiamai kūrybai: bokštas yra didžiulis teiginys, bet „jo viršūnė siekia dangų" (Pr 11, 4), vadinasi, žmogus stoja Dievo vieton. Ir šis bokštas turėjo būti pastatytas kaip „mūsų gyvenvietė" (t.p.), taigi kaip *objektyvi* išraiška anos viršūnės kilti lig pat dangaus. *Apsisprendimas nebūti Dievo Tu virsta žmogiškąja būsena žemėje: jo gyvenimu ir jo mirtimi.* Galima be Dievo gyventi. Galima be Dievo ir mirti.

Ir štai, mūsų pažiūra, šiame laisvos būtybės apsisprendime *nebūti* Dievo Tu kaip tik ir slypi blogio kilmė. *Blogis kyla iš laisvės nusikreipimo prieš Dievą.* Tai yra galima, kadangi laisvė, kaip sakyta, yra pati neaprėžtybė. Kurdamas būtybę kaip savąjį Tu, Dievas neįdeda jokio turinio, nes Tu (kaip ir Aš) nėra turinys, o *santykis* arba laikysena. Todėl ir Dievo troškulys turėti savą Tu reliatyvios būtybės pavidalu nieku neįtaigauja šios būtybės laisvės. Nusistatymas arba apsisprendimas Dievo atžvilgiu kaip atsakymas į Dievo troškimą kyla tik iš pačios šios būtybės. O kai laisva būtybė atsako *neigiamai,* atsiranda ertmė, kurioje ir keroja blogis, skleisda-

masis šios būtybės būvyje ir visur ten, kur tokia būtybė buvoja bei reiškiasi. Trumpai tariant, blogio šaknis arba jo diegas, kurio ieškojo šv. Augustinas, yra laisvos būtybės apsisprendimas būti Dievo atžvilgiu ne jo Tu, bet tik kitu Aš. Ateizmo problema yra žymiai gilesnė, negu iš sykio atrodo. Religijos atstovų klaidos istorijoje, visokios jų ydos bei nuodėmės asmeniniame gyvenime gali būti žmogui paskata tarti Dievui *Ne,* tačiau jos niekad nėra šio neiginio *šaltinis.* Jo šaltinis yra žmogaus laisvė kurti savą apmatą pagal save tik kaip gryną Aš. Ateizmas kyla tik iš laisvės ir laikosi tik laisve. Ir ši *atbulinė* laisvės išraiška istorijoje yra tai, ką vadiname blogiu, nes neigti *tikrovę,* gyvenant bei kuriant taip, tarsi šios iš tiesų tikrovės nebūtų — *„etsi Deus non daretur"* (O. Bonhoeffer) — reiškia patekti į *klaidos* buveinę objektyviai ir į *apgaulės* pinkles subjektyviai. Abiem atvejais tai reiškia buvoti *blogio* būsena.

Priėmus nūn blogio kilmės sąsają su laisve, plaukia keletas išvadų, kurios, atrodo, pajėgia kiek nušviesti ir patį blogio klausimą apskritai, nors iš esmės jo ir neišspręsdamos.

1. *Blogio sąvoka yra religinė sąvoka,* nes ji atsiranda tik iš laisvos būtybės santykio su Dievu. Nuosekliai tad apie blogį galima kalbėti tik religijos filosofijoje. Atitrauktas nuo Dievo ir nuo laisvės blogio klausimas iš viso dingsta. Blogio metafizika yra negalima. Ši išvada yra priešinga pažiūrai, kurią svarstėme šio skyrelio pradžioje, būtent: jei blogis egzistuoja, tai Dievo nėra. Mūsų gi išvada skamba: *blogis egzistuoja tik todėl, kad Dievas yra.* Jei Dievo nebū-

tų, nebūtų nė blogio. Dievo nebuvimo atveju visa, ką vadiname blogiu, būtų, kalbant T. de Chardino žodžiais, tik visatos išsivystymo skiedros, tik nepavykę evoliucijos bandymai, kurie išnyksta be pėdsakų visuotiniame tapsme. Blogis yra tikrovė tik Dievo tikrovės šviesoje.

2. *Blogis yra ne būties stoka arba gryna neigiamybė, o atvirkščia teigiamybė — „verkehrte Positivität"*, kaip jį vadina Ch. Journet [66]. Nes laisvos būtybės apsisprendimas būti Dievo atžvilgiu tik Aš Pats yra pozityvus ir šio apsisprendimo skleidimasis istorijoje kultūriniais kūriniais yra irgi pozityvus. Tačiau visas šis pozityvumas (arba ši teigiamybė) yra *atvirkštinis:* ji yra vykdoma be Dievo arba linkme tolyn nuo Dievo — ne *„ad Te"*, be *„abs Te"*. Tai nėra stoka (*carentia*), nes stoka, būdama niekis, nėra ir negali būti objektyvuojama. Gi laisvės apsisprendimas nusigręžti nuo Dievo įgyja istorijoje aiškiai regimų pavidalų. Ch. Journet mėgina išreikšti šią blogio teigiamybę bei regimybę vaizdingu matematiniu prasmeniu: blogis nėra nulis, kuriuo jis būtų, jei būtų tik stoka; blogis yra *neigiamasis skaičius,* sakysime, — 1, matematikoje vadinamas ir atvirkštiniu skaičiumi. Kaip skaičius (vienetas... ir t.t.) jis yra teigiamybė, nes nėra nulis, vadinasi, bet kokio skaičiaus stoka. Tačiau šis skaičius turi atvirkščią ženklą, būtent *minus* (—), todėl priešinasi kiekvienam skaičiui, kuris yra *plius* (+) [67]. Trumpai tariant, blogis yra atvirkštybė, būtent, atvirkštybė laisvės santykyje su Dievu.

3. *Šioje atvirkštinėje teigiamybėje kaip tik ir*

glūdi blogio jėga. Jei blogis būtų tik stoka, jis būtų bejėgis, nes stoka neturi ir negali turėti jokios galios. Gi laisvė kaip apsisprendimas yra nepaprasta galybė ir kūrybinė jėga, nors ir būtų nugrįžta nuo Dievo. Net ir apmetęs save ne kaip Dievo Tu, o tik kaip Aš Pats, žmogus pasilaiko laisvės galią visa jos pilnatve, kurdamas pagal ją tiek save patį, tiek savo veikalus. Atvirkščia galia lieka vis tiek *galia,* kaip ir atvirkštinis skaičius lieka vis tiek skaičius, nors šios galios reikšmė visame mūsų būvyje (tiek minties, tiek veiksmo) yra visiškai kitokia. Tačiau kadangi šalia anos atvirkščios galios buvoja pasaulyje ir kita galia, einanti Dievo linkui, tai šios dvi galios susiduria viena su kita ir kovoja viena prieš kitą. Istorinė laisvės būsena susiklosto kaip grumtynės tarp apsisprendimo būti Dievo Tu ir apsisprendimo būti tik Aš Pats. Ši kova apima visą žmogaus būvį ir išplinta net gamtoje, kiek ji yra žmogaus buveinė bei prasmės vykdymo ertmė. Buvoti pasaulyje reiškia buvoti pagal vieną iš šių dviejų priešingų apsisprendimų.

4. *Už blogį yra atsakingas ne Dievas, bet laisva būtybė.* Dievas blogio ne tik nekuria, bet jis jo nė neleidžia. Dievas kuria tik laisvą būtybę kaip savąjį Tu, vadinasi, iš anksto neapspręstą, sudėdamas jos apsisprendimą į jos pačios rankas. Laisvė yra pagrindas atsakyti į Dievo meilę, apsisprendžiant arba už jį, arba prieš jį. Dievas saugo šį pagrindą tuo, kad aprėžia savo visagalybę (kenozė), nes, jos neaprėžęs, jis sunaikintų savąjį Tu, paversdamas jį marionete. Blogio akivaizdoje Dievas yra

ir tegali būti tik kenotinis Dievas, ir tik kenozės šviesoje galima kiek aiškiau suprasti Dievo santykį su blogiu: *Dievas pakenčia ne blogį, bet jis saugo laisvę;* blogio akivaizdoje jis kenčia ir verkia (plg. Lk 19, 41). Kas Dievą blogio akivaizdoje suvokia kaip absoliutinę galybę, tas nesuvokia jo santykio su laisve. Nes laisvės ertmėje kyla Dievo kenozė kaip savarankiškas jo galybės apsirėžimas ir tuo pačiu nyksta ateistinė dvijulė — arba blogis arba Dievas. Neteikdamas laisvei jokio turinio ir jokios vienos krypties, Dievas blogio neįgalina nei jo kilmės, nei jo pėdsakų prasme.

Be abejo, šios išvados toli gražu dar neišsprendžia blogio klausimo jo pilnatvėje. Ypač jos neatsako, kodėl blogio esama *gamtoje,* buvojančioje šalia žmogaus ir todėl nepriklausančioje nuo jo laisvės. Jei tačiau priimsime minėtą M. Schelerio teiginį, esą pats mūsų protas prieinąs išvadą, kad pasaulis yra sugadintas „kažkokio dvasinio veiksnio galia jau po savo sukūrimo" (op. cit. p. 225), tuomet *laisvė* bus blogio kilmės priežastis ir gamtoje. Betgi *keno* laisvė? Ir kokiu būdu ši laisvė yra įtaigavusi gamtą, kad jos sąranga yra tapusi nuostabiai tikslinga, tačiau kad šis tikslingumas yra pasibaisėtinai demoniškas? Net jeigu ir sutiktume su marksistiniu aiškiniumu, jog gamtos tikslingumas išsisemia, jos padarams prisitaikant prie gyvenamosios aplinkos, vis dėlto jau pačioje prisitaikymo sąvokoje rastume tikslingumo: aplinka yra juk tikslas, kurio siekia ir pasiekia gyviai, išvystydami tas ar kitas savo organizmo

funkcijas. Teleologija gamtoje vargu ar gali būti paneigta. Tačiau ši teleologija yra *demoniško* pobūdžio. H. Kringsas aptaria demoniškumą kaip „absoliutinį santykį su netiesa" (p. 237); tai „atvirkštinė dvasios galimybė tokį absoliutinį santykį su netiesa turėti ir jį vykdyti": demoniškumas viską iškreipia (*pervertiert*) ir tuo būdu galop sužlugdo[68]. Tai blogis *įkūnyto melo* pavidalu arba, kaip krikščioniškoji religija šį reiškinį nusako, „melagis ir melo tėvas" (Jn 8, 44), vadinasi kas netiesą gimdo ir ją regimai objektyvuoja.

Ir štai, gamtos teleologija arba jos harmonija yra surėsta kaip tik pagal šią *netiesą*. Dažnai sakoma, gamta sudaranti vieną melodiją. Tačiau čia pat priduriama, kad ši meliodija esanti sukurta pagal *kontrapunkto dėsnį:* viena meliodija einanti lygiagrečiai kitos šiai priešinga linkme. Jei betgi muzikoje kontrapunktas kaip priešingybė papildo savo slinktimi kitą meliodiją ir tuo būdu nesykį pasiekia nuostabaus grožio, tai gamtoje ‚kontrapunktas' yra ne garso, bet *buvimo* priešingumas, kuriame viena ‚meliodija' *sunaikina* kitą, kadangi ši kaip tik ir yra skirta kitai naikinti. Gamtoje vienos būtybės tikslingumas tampa jos pačios žūtimi, kadangi jis turi savą priešingybę (‚kontrapunktą') kitoje būtybėje, surėstoje *skirtinai* pagal pirmosios tikslingumą. Vienas būdingas pavyzdys, autoriaus paimtas iš žinomo biologo J. von Uexkülio knygos *Bedeutungslehre* (Leipzig 1940), vaizdingai paaiškins šią kraupią gamtos darną.

Lydekos, šios plėšrios žuvies, akys yra taip sudarytos, jog neregi nei spalvos, nei pavidalo, o tik šviesos blykčiojimą, kai žuvytė vandenyje verčiasi ar sukasi. Lydeka tai pastebi ir žuvytę griebia. Todėl žmonės lydekas meškerioja ne kokiu nors mėsišku jauku, kaip kitas žuvis, bet *blizge,* tai yra tviskančios skardos skiautele, pritaisyta prie meškerės. Greitai traukiant vandens paviršiumi, ši skiautelė virpa blykčiodama, lydeka tai pastebi ir griebia, pati pakliūdama ant kabliuko. Žuvelės *pavidalas* blizgei yra nereikalingas, nes lydeka jo neregi. Ji regi tik patį blykčiojimą. Blizgė yra žmogaus proto įrankis, sukurtas pagal lydekos akių sąrangą ir pagal jos grobuonišką instinktą. Tai *mechaninis* protingos būtybės ‚kontrapunktas' lydekos organizmo ‚melodijai'. Žmogaus tikslas čia pasinaudoja lydekos tikslingumu ir šį sunaikina. — Tačiau gamtoje esama ir *organinės* blizgės, skirtos irgi lydekos pražūčiai. Tuose pačiuose vandenyse, kuriuose gyvena lydeka, gyvena ir kita plėšri žuvis, būtent *lophius piscatorius.* Autoriui nepavyko rasti jai lietuviško vardo, tad vadinkime ją „lofijus žuvininkas". Viršutinė jo žiaunų dalis turi sukaulėjusį prailginimą, galimą judinti, kuris baigiasi sidabrinės spalvos kaspinu 20—30 cm ilgio. Lofijus žuvininkas tūno pasislėpęs vandenyje tarp žolių, iškiša savo ‚meškerykotį', nuolat jį judina, sidabrinis jo kaspinas vartaliojasi ir blykčioja. Plaukianti pro šalį lydeka jį pastebi, griebia ir pati esti lofijaus pagrobiama. Visas šis įrengimas yra lygiai toks, kaip ir žmogaus meškerės. Skirtumas tik tas, kad žmogaus meškerė yra jo proto įžvalgos padaras, o lofijaus...?

Šiame pavyzdyje turime ne dvi skirtingų buvimo plotmių būtybes (žmogų ir žuvį), bet tos pačios

plotmės: dvi žuvis. Tačiau jos abi yra surėstos pagal kontrapunkto dėsnį: ta pati gamtos galia, kuri ‚sukomponavo' lydekos akį žuvelės blykčiojimui pastebėti ir tuo būdu lydekos gyvybei laiduoti, ‚sukomponavo' kartu ir kitą žuvį kaip lydekos priešingybę pagal tos pačios lydekos akių sąrangą lydekai pražudyti. Tokių pavyzdžių minėtoje J. von Uexküllio knygoje galima rasti ik valios. Gamta kaip ‚meliodija' arba gamtos darna pasirodo esanti ne kas kita, kaip priemonė naikinti. Ir šią ‚melodiją' sukūrė ne patys gamtos padarai: „tvariniai buvo palenkti *melui* ne savo valia — *vanitati enim creatur subiecta est non volens*" (Rom 8, 20)[69], kadangi jų sąrangoje išeina aikštėn didis protas, kurio gamtos padarams kaip tik stinga. Tačiau šis protas yra piktas ir demoniškas. Jis tyčiojasi iš gamtos būtybių, paversdamas jų pastangas gyventi jų pačių mirties pinklėmis. Ar tai individo auka rūšiai? Bet argi rūšys nežūsta? Žemės istorija yra gyvūnijos kapinyno istorija. Užtat Vl. Solovjovas ir rašė: „Rūšies troškimas yra troškimas amžinai gyventi. Gi jo vietoje gamta neša tik amžiną mirtį. Niekas gamtoje nelieka gyvas; visa siekia gyventi ir visa nuolatos miršta... Gamtos karalija yra mirties karalija"[70]. Kova už būvį, kai visi kovotojai galop žūsta, yra anos patyčios ir ano demoniškumo išraiška bei įkūnijimas. *Kokios* tad būtybės laisvė yra *šitaip* gamtą surentusi?

Filosofija į tai atsakyti negali. Ji pastebi bei aprašo blogį gamtoje demonišku jo pavidalu, tačiau ji negali susekti jo *autoriaus*. Ji viena tik suseka, kad ir gamtos blogis kyla iš kažkokios protingos būtybės

laisvės, kadangi *be laisvės nėra ir negali būti jokios teleologijos.* Būdama betgi demoniška ši teleologija gamtoje negali būti *Dievo* įdiegtas tikslas, kadangi šis tikslas nėra pasiekiamas, gamtos būtybėms susinaikinant viena kitą. Gi teleologija be pasiekto tikslo yra piktos patyčios teleologija. Todėl blogis gamtoje ir lieka mūsajam protui galutinai neišaiškinamas. Bet ir istorijoje esama daugybės klausimų, neįmanomų atsakyti filosofiniu būdu. Pavyzdžiui: kaip gali būti blogis iš istorijos pašalintas — nors ir Dievo galia —, nesunaikinus žmogaus laisvės? Kokios prasmės turi žmogaus pastangos kovoti už gėrį istorijoje, jei blogio nugalėjimas yra esmiškai eschatologinio pobūdžio, kaip tai skelbia beveik kiekviena religija, ypač krikščioniškoji? — Mėginant šiuos klausimus spręsti, filosofinis mūsų pažinimas atsidaužia į savo ribą, už kurios prasideda jau tikėjimas.

Kildinant blogį iš būtybių laisvės, savaime netenka prasmės vad. *teodicejos problema,* tai yra, pastanga pateisinti Dievą blogio akivaizdoje, kadangi Dievas-Meilė, kuris saugo bei kiekvienu atveju laiduoja būtybės laisvę, jokio pateisinimo nėra reikalingas. Blogio akivaizdoje galima teisinti Dievą tik tol, kol jis suvokiamas ne kaip asmeninis žmogaus Tu, o kaip už žmogų aukštesnė galybė *neasmeninio* pavidalo. N. Berdjaevas yra gražiai pastebėjęs, kad „žmonės per maža apmąsto begalinį Dievo kantrumą *(terpimostj)* blogiui bei blogybėms, nes šis kantrumas yra tik atvirkštinė pusė Dievo meilės laisvei" [71] . Juk laisvė yra atvirybė ne tik gėriui, bet ir

blogiui. „Be laisvės atvirybės blogiui gėris virstų prievartiniu" (t.p.), o tokio prievartinio gėrio vykdymas taptų žmogui baisiu slogučiu, galop susiklostančiu visuotinio totalizmo lytimi. Tokiu atveju Dievas būtų, jei prisiminsime jau cituotus Ad. Mickevičiaus žodžius, ne pasaulio tėvas, bet jo carastironas. Tai reikštų paneigti Dievą-Meilę, o tuo pačiu ir jį kaip asmenį, suvedant jo esmę bei veiklą į kažkokį būtinybės kosminį dėsnį. Štai kodėl G. Marcelis ir teigia, esą „kiekviena teodiceja privalo būti pasmerkta... Teodiceja yra ateizmas", nes ji „būtinai įima savin teismą ir pati yra teismas, gi Dievas negali būti teisiamas. Samprata (*la pensée*), kuri teisina, yra dar nepakilusi ligi meilės"[72], vadinasi, ligi to, kad „Dievas yra konkretus ir asmeninis" (op. cit. p. 66). Suvokus gi, kad Dievas yra mano Tu ir ašen esu jam jo Tu, atkrinta bet koks teisinimas: tokia samprata esmiškai remiasi žmogaus laisve kaip būtina sąlyga, kurios Dievas-Meilė niekad nelaužo, net jei laisvė ir atsigrįžtų prieš jį patį. Laisvės laužymas reikštų Dievui savęs paties kaip meilės paneigimą, kas yra nesąmonė. Užtat ir teorinis Dievo teisinimas blogio akivaizdoje arba teodiceja netenka turinio bei prasmės. Nuo Leibnizo laikų eitas jos kelias pasirodo esąs vylingas šunkelis, perkeliąs atsakingumą už blogį iš būtybės laisvės — vis tiek kokioj plotmėj šią laisvą būtybę mąstysime — į Dievo galybę. Iš tikro yra kaip tik priešingai: *už blogį yra atsakinga būtybės laisvė;* Dievas yra atsakingas tik už savo meilę. Meilė gi jokio pateisinimo nėra reikalinga.

6. Kaltė ir laisvė

Kaltė yra tiek ankštai susijusi ir su blogiu, ir su laisve, jog jos klausimas kyla savaime, kai tik svarstome arba vieną arba kitą. Juk kiekviena kaltė yra blogis, tačiau nekiekvienas blogis yra kaltė. Kad blogis būtų kaltė, reikia, jog jo vykdymas įgytų tam tikro būdingumo, kurį jam teikia kaip tik laisvė. Užtat kaltė ir svyruoja tarp blogio kaip gimininės savo žymės ir laisvės kaip rūšinio savo skirtumo. Jei pasaulyje nebūtų blogio, nebūtų nė kaltės. Betgi jei nebūtų laisvės, nebūtų nė blogio. Štai kaltės dialektika, kurios religijos filosofija turi atidžiai paisyti, norėdama šį klausimą bent kiek pakenčiamiau panagrinėti. Laisvė, kaip matėme, yra blogio versmė, o tuo pačiu ir kaltės pradininkė bei jos nešėja. Tačiau dvi interpretacijos temdo kaltės sąsaja su blogiu ir su laisve, sužlugdydamos jos dialektiką ir tuo pačiu gilesnę jos sampratą. Tai *likimo* idėja ir *kaltumo* sąvoka.

Likimo idėją kuria blogio ir kaltės tapatybė. Pagal šią idėją kiekviena įvykdyta blogybė yra kaltė; pats gi vykdymas esąs *lemtis:* deivės Tyché (graikai), dangaus įsakymo (kiniečiai), dievų nutarimo (babiloniečiai) ir t.t.[73] Beveik visose prieškrikščioniškosiose religijose slypėjo ir tebeslypi idėja likimo kaip už žmogų aukštesnės jėgos, kuri jį apsprendžia ir jį lenkia, padarydama jį kaltą net ir be jo žinios bei valios. Lietuviškųjų laumių įvaizdis yra taip pat likimo išraiška — vis tiek ar šios laumės lemtų gera, ar pikta. Apgailos sąvokos bei jausmo stoka graikų

mąstyme yra šios idėjos pasekmė, nes gailėtis to, kas padaryta pagal aukštesnę už mane lemtį, yra beprasmiška ir nevaisinga; apgaila likimo nekeičia; ji nekeičia todėl nė mano būties. Likimas yra mano pasmerkimas be mano gailesčio.

Nesunku įžvelgti, kad likimo idėja sunaikina žmogaus laisvę, uždarydama jį į akligatvį be išeities. Graikų tragedija yra tokios būklės išraiška. Fr. Schilleris yra teisingai suvokęs, kad senovinės tragedijos veikėjai buvę ne tikrieji charakteriai, kaip Šekspyro atveju, bet „idealinės kaukės", ir kad ne jos lėmusios tragedijos veiksmą, o *choras*. Choras gi buvo likimo galios tiek filosofinis prasmuo, tiek sceninė išraiška. Štai kodėl krikščioniškoji religija, skelbdama Dievą-Meilę, paneigė likimo idėją visu griežtumu, suvesdama kaltę į laisvą asmens apsisprendimą: *žmogus niekad nėra kaltas be savo valios bei žinios*. „Visi stovime prieš Dievo tribunolą" (Rom 14, 10), ir „vienas tik Dievas tėra širdžių teisėjas bei tyrėjas; todėl jis mums draudžia spręsti apie kieno nors vidinę kaltę"[74]. Tai, be abejo, nereiškia, kad nekaltas veiksmas niekad nebūtų *objektyviai* blogas; tai tik reiškia, kad be paties asmens valios atliktas veiksmas nėra *kaltė*, nors jis ir būtų savyje blogas. Kaltės sąsaja su asmens laisve yra pats didžiausias pakeitimas, kurį krikščionybė vykdė ir tebevykdo žmogiškajame būvyje, vaduodama jį nuo lemties slogučio. Krikščioniškoji atpirkimo idėja yra tiesioginis likimo idėjos neiginys: tai žmogaus perkėlimas į laisvės ertmę. O jei ir krikščioniškojoje plotmėje tebekalbama apie ‚likimą', tai jis čia yra jau supran-

tamas nebe kaip kažkokia antasmeninė kosminė galybė, o kaip asmens *pašaukimas* bei uždavinys, kurį žmogus gali priimti bei vykdyti arba jo nepriimti ir nuo jo nusigrįžti[75].

Iš to nuosekliai plaukia tragedijos kaip literatūrinio žanro ir tragiškumo kaip žmogiškosios būklės *negalimybė* krikščioniškajame istorijos tarpsnyje. Tragiškumas, rašo R. Guardini, kyla juk „iš būklės be išeities, kuri veda į sudužimą" (p. 269); „tai padėtis tokiame pasaulyje, kuris savyje yra užsklęstas ir todėl neleidžia žmogui kreiptis į kitą" (p. 272). Krikščionybei gi pasaulis kaip tik nėra užsklęstas; jis yra jai atviras: tai *kelias,* kuriuo žmogus kiekvienoje būklėje gali žengti į savo meilės antrininką, Dievą-Kūrėją ir Dievą-Išganytoją. Todėl krikščionybė, pasak Guardinio, „tuščiu plepalu laiko bet kokį tragiškųjų vertybių aukštinimą" (t.p.); ji „neigia žavėjimąsi tragiškumo patosu ir jo neviltimi, jų vietoje statydama krikščioniškąją rimtį bei drąsą tiesai su nesugriaunama jos viltimi"[76].

Kaltumo sąvoka yra egzistencinės filosofijos (M. Heidegger, K. Jaspers) padaras. Iš sykio atrodo, kad ši sąvoka esanti ne kas kita, kaip sekuliarizuota krikščioniškoji pradinė nuodėmė (*peccatum originale*). Betgi įsižiūrėjus į ją arčiau, ji išnyra tik kaip reliatyvios būtybės *aprėžtybė,* kažkodėl vadinama kaltumu — gal todėl, kad vokiškasis žodis *‚Schuld'* yra dviprasmis: jis reiškia ir *kaltę* ir *skolą.* Vokiškojoje egzistencinėje filosofijoje buvimo ‚skolingumas' nežinia kam („žmogus nėra būtybės viešpats", M. Heidegger) dažnai yra tiek suformali-

namas, jog galop virsta ‚kaltumu' [77] irgi nežinia už ką.

M. Heideggeris pagrįstai klausia, „kokiu gi būdu (*wie*) esame kalti ir ką kaltė reiškia?". Juk „kaltės idėja nėra savavališkai prasimanyta ir žmogui (*dem Dasein*) primesta"; jei tad kaltės samprata iš viso yra galima, tai „ši galimybė turi būti žmoguje užbrėžta" (p. 281); turi būti kokie nors pėdsakai, kurie įgalintų mus atskleisti kaltės reiškinį. Šių pėdsakų Heideggeris randa pačioje kaltės ir buvimo sąsajoje: ištara *kaltas* visados sudaro jos tarinį: aš *esu kaltas* arba jis *yra kaltas*. Tuo būdu kaltė darosi neįbeatskiriama nuo paties egzistuojančio žmogaus: ne kažkas yra kaltas, bet *aš pats esu kaltas*. Kaltė virsta pačios egzistencijos kaltumu: žmogus yra kaltas pačiu buvimu kaip tokiu — *„das Dasein ist als solches schuldig"* (p. 285). Jis „ne tik gali būti faktiškai kaltės apsunkintas, bet pačiu savo būties pagrindu jis yra kaltas", ir tik „šis esminis kaltumas sudaro egzistencinę sąlygą galimybei tapti ‚moraliai' geram ar blogam" (p. 286). Kitaip tariant, individuali kaltė yra galima tik kaip bendrojo egzistencijos kaltumo proveržis. Suvokti kaltę reiškia prabildinti aną „pradinį kaltumą — *das ursprüngliche Schuldigsein"* (t.p.), nes „kaltumas neatsiranda iš nusikaltimo, bet, atvirkščiai, nusikaltimas yra galimas tik ano pradinio kaltumo pagrindu" (p. 284)[78] . Tai skaitant, iš tikro atrodo, kad stovime prie pat krikščioniškosios pradinės nuodėmės, tik nusakytos filosofine kalba, kadangi pradinė nuodėmė irgi sudaro visų mūsų kalčių prielaidą.

Tačiau šis įspūdis dingsta, atsakant į paties Heideggerio keliamą klausimą: „Koks gi patyrimas kalba už tai, kad tokio pradinio kaltumo žmoguje esama?" (p. 286). Jau minėjome, kad žmogus, būdamas laisvas, kuria savo paties apmatą. Apie tai kalba ir Heideggeris. Tiesa, jo žmogiškasis apmatas kyla ne iš laisvės, o iš *rūpesčio*. Būdamas nusviestas pasaulin, žmogus rūpinąsis būti, ir rūpestis verčiąs jį apmesti patį save ta ar kita kryptimi. Betgi kurdamas *vieną* savęs paties apmatą (*Entwurf*), žmogus savaime ir neišvengiamai neigia visus *kitus* galimus apmatus, ir šis neiginys (*Nicht*) priklauso egzistencinei nusviedimo prasmei (p. 284). Save apmesdamas, žmogus įgalina, tiesa, savo buvimą, tačiau šis įgalinimas visados esti esmiškai neigiamasis (*„selbst wesenhaft nichtig"*). Ir štai, šis visų kitų žmogiškųjų apmatų neigimas, šis tik vieno apmato pasirinkimas kaip tik ir sudaro, pasak Heideggerio, kaltumą egzistencijos kaip tokios: kaltumas yra įaustas pačiame žmogaus buvojime pasaulyje tuo, kad jis renkasi tik viena, o neigia visa kita. Tai yra pakartojęs ir net dar aiškiau formulavęs K. Jaspersas: *„Vieno* griebtis reiškia kitą *galimą* atmesti". Kito gi atmetimas ir stumiąs mane „į objektyviai nesuvokiamą kaltę (p. 506)... Egzistencijos realybė (*Wirklichwerden*) viename sudaro nepašalinamą kaltę, atmetant (kitas) egzistencijos *galimybes*"[79].

Čia kaip tik ir išeina aikštėn vokiškojo žodžio *‚Schuld'* dviprasmiškumas. Atstumdamas visas kitas savo apmato (Heidegger) arba egzistencijos

vykdymo (Jaspers) galimybes ir rinkdamasis tik *vieną*, žmogus tarsi lieka skolingas sau pačiam tai, ką jis atstūmė. Jis ima net gailėtis, nepajėgiąs teikti sau *visų* galimybių arba *visų* galimų savęs paties apmatų, kadangi vieno kurio apmato rinkimasis savaime aprėžia bei uždaro žmogiškąjį būvį. Be abejo, net ir tokiu atveju žmogus lieka laisvas, vadinasi, atviras; jis gali kiekvieną akimirką pasirinktąjį apmatą paneigti ir jo vietoje imtis vykdyti kitą. Apmatas, kilęs iš laisvės, niekad nėra nepakeičiamas. Tačiau ir tokios pakaitos atveju apmatas esti tik *vienas*. Žmogus buvoja pasaulyje tarsi jūrininkas jūros akivaizdoje: jūra siūlosi jam kaip begalinė atvirybė, bet jis tegali plaukti tik viena kryptimi. Jis gali kryptį keisti, tačiau ir pakeista kryptis bus tik *viena* kryptis, o ne visa jūros atvirybė. Tai glūdi pačioje reliatyvios būtybės sąrangoje. Reliatyvybės esmę juk ir sudaro jos uždarumas bei aprėžtumas, vykdomas arba būtinybės dėsnių, kaip tai esti gamtoje, arba laisvo pasirinkimo, kaip žmogaus būvyje. Jau pats pagrindinis egzistencijos klausimas, kodėl yra *šis tas*, nurodo į aną aprėžtybę, nes *šis tas* nėra viskas. Reliatyvi būtybė pačia savo sąvoka yra *stoka:* stoka galimybių pilnatvės.

Tačiau kodėl vadinti tai kaltumu? Sutinkant, kad vienos galimybės pasirinkimas, o kitų išskyrimas, sudaro kaltę, savaime reliatyvi būtybė darosi *bloga* pačiu savo buvojimu, nes kaltė ar kaltumas yra neįmanomi be blogio. Nors Heideggeris ir teigia, kad kaltės reiškinys „kuo mažiausiai" gali būti išaiškinamas samprata blogio kaip gėrio stokos (plg. p.

286), vis dėlto kas gi galų gale yra tasai žmogaus „atsilikimas nuo savo galimybių" (p. 284), jei ne šių galimybių vykdymo stoka? Ši stoka juk ir padaro, kad kaltumas tampa bet kokio nusikaltimo pagrindu ir kad tuo būdu pats buvimas virsta kalte. Ar čia pro užpakalines duris neįsėlina graikiškojo likimo idėja, kuri egzistencinei filosofijai, pagrįstai kaip tik žmogaus laisve, yra aiškus svetimkūnis? Reliatyvybė nėra kaltybė, o ontologinė būtybės būsena: *aš buvoju kaip save patį apsprendusi galimybė.* Mano didybė ir yra ta, kad aš pats esu tai, kas esu. Regėti čia kaltumą reiškia teikti kalbiniam dviprasmiškumui ontologinės tikrovės pobūdį ir tuo nuvertinti žmogų kaip reliatyvią būtybę. Aš nesu nei kaltas, kad esu; nei skolingas savo buvimu, nes skola visados remiasi dviem nepriklausomaisiais. Gi aš esu *visas* Dievo-Kūrėjo: *„ipsius sumus"* (Ps 99, 3). Aš nieko nesu *gavęs;* aš visas esu *duotas,* būtent, be subjekto, kuris šią ‚dovaną' būtų priėmęs ir todėl liktų ‚skolingas'. Mano buvimas yra grynas davimas — ne *man,* nes ir *aš pats* esu duotas. Todėl mano buvimas nėra nei kaltė, kad gailėčiausi, nei skola, kad grąžinčiau.

Kas tad yra kaltė? — Kaip minėjome, kiekviena kaltė yra blogybė. Tuo ji įsijungia į bendrąjį tiek gamtos, tiek istorijos blogį. Tačiau nekiekviena blogybė yra kaltė. Tuo ji išsiskiria iš bendrojo blogio; išsiskiria tuo, kad yra *laisvės* pasekmė. Bet kaip tik todėl kaltė yra sunkiai suvokiama ir dar sunkiau išaiškinama. Krikščioniškoji religija visados yra kaltę vadinusi *neišmatuojama gelme* (*abyssus*) ir tuo nurodžiusi, nors gal ir nevisados sąmoningai, į

esminę jos sąsają su laisve, kadangi ir laisvė yra neišmatuojama gelmė, gelmė be dugno, vadinasi, be pagrindimo bei įrodymo. Šiuo atžvilgiu A. Esseris teisingai sako, kad „kiek laisvė sudaro kaltės pagrindą, tiek kaltė nesiduoda būti išaiškinama, bet dalyvauja laisvės tamsoje bei nesuvokiamybėje" [80]. Viena betgi aišku, kad *kaltė yra laisvai įvykdyta blogybė.* Laisvė teikia blogiui tam tikro būdingumo ir tuo paverčia jį kalte. Visa yra kalta, kas blogį vykdo laisvai. Ir visa yra nekalta, kas blogį vykdo būtinai. Todėl negalima, sakysime, kalbėti apie *gamtos kaltumą,* nors jos veiksmai daugeliu atvejų yra blogi, o visas jos būvis betikslis ir beprasmis. Užtat galima ir reikia kalbėti apie *istorijos kaltumą,* nes jos veiksmai dažnai yra ir blogi, ir laisvi. Sakome ‚dažnai', ne ‚visados', kadangi istorijos raida vyksta ankštai susijusi su gamtinio pasaulio būtinybe, kuri, kaip anksčiau minėta, nekartą stipriai aprėžia žmogaus laisvę arba ją net ir visai sunaikina. Istorija yra didžiai painus būtinybės ir laisvės raizginys, kuriame sunku *konkrečiai* nustatyti, kas ir kiek yra kaltas, vadinasi, kas ir kiek yra blogį vykdęs *laisvai* (pvz. žydų tragedija Lietuvoje). Istorijos blogis paprastai išryškėja tik praeities šviesoje, o joje kaltės matmuo darosi beveik nebesugaunamas. Nes kaltė buvoja tik tol, kol buvoja kaltininkas. Vergija, sakysime, yra nepaprastai didžiulė blogybė. Tačiau *kaip blogybė* ji atsiskleidė tik išsivysčiusios žmogaus vertės sąmonėje, o kaltė už ją yra dingusi istorijos amžių ūkanose.

Kokiomis savybėmis nešina atsiskleidžia kaltė

kaip laisvai įvykdyta blogybė žmogaus būvyje? Kitaip tariant, kuo yra būdinga kaltė kaip laisvė? — Jei kaltė yra laisvai įvykdytas veiksmas, tai visų pirma ji yra *išvengiama* ontiškai ir *vengtina* morališkai. *Kaltės išvengiamumas priklauso jos esmei.* Neišvengiamas veiksmas įsijungia į būtinybės (arba likimo) kategoriją, netekdamas laisvės, o tuo pačiu ir kaltės pobūdžio. Nuosekliai tad kaltė išskiria ir prievartą, ir apgaulę. Prievartinė ar apgauli blogybė niekad nėra kaltė. Čia, atrodo, glūdi pagrindas, kodėl krikščioniškosios religijos skelbiama pradinė nuodėmė, padaryta palaimintoje ir laimingoje būklėje, nepavertė žmogaus *velniu,* kaip tai atsitiko, pasak krikščionybės, su angelais. Nes pradinė nuodėmė buvo įvykdyta *apgaulės* būdu: „Anaiptol nemirsite! — kalbėjo gundytojas, — jums tik atsivers akys, ir būsite kaip Dievas, pažįstą, kas bloga ir kas gera" (Pr 3, 5). Susidūrus įsakymui, naivumui ir apgaulei, blogybė netenka blogio gelmės, o tuo pačiu ir kaltės gelmės: laisvė neapsireiškia visa savo galia. Blogo veiksmo išvengiamumas čia esti pridengiamas apgaulingo gėrio skraiste.

Išvengiamumas savaime padaro, kad kaltė įgyja gilaus *asmeninio* pobūdžio: kaltė visados yra *mano* kaltė. Tai reiškia: kaltą veiksmą *aš* įvykdžiau, *aš* jį apsprendžiau, *aš* jį prisiėmiau kaip savą. Kaltės atveju viskas sukasi ne apie kažką kitą, o apie mane patį kaip buvojantį laisvės ertmėje. „Kaltė sudaro mano paties istorijos sandą" (M. Scheler). Todėl M. Scheleris ir teigia, kad kaltė „nėra

jausmas", bet „asmens kokybė", kuri nepriklauso nuo to, ar jaučiuosi kaltas, ar nesijaučiu, nes, ir nesijaučiant kaltam, „kaltė laikosi (*haftet*)"; kaltė kaip „objektyvi kokybė" nesusilieja su subjektyviu jos pergyvenimu, kuris, pasak Schelerio, gali atbukti ar net ir visai dingti: tuomet kalbame apie „užkietėjimą kaltėje" [81]. Nuosekliai tad, būdama asmens kokybė, kaltė keičia mūsų būvį: *kaltas žmogus buvoja kitaip, negu nekaltas.* Kaltė tūno, pasak Schelerio, „kiekviename asmens atliekamame veiksme ir yra slapta dabartinė jo dalininkė; ji skverbiasi į visa, ko žmogus nori ar ką jis daro"; dar daugiau: „ji apsprendžia jį net be jo žinios ir kreipia jį žengti kita linkme" [82].

Gražiai šią kaltės skvarbą į visą mūsų būvį yra nusakęs F. Dostojevskis, palygindamas žmogžudyste nusikaltusį Raskolnikovą su žmogumi, „kuriam pūliuoja pirštas": kaltė paglemžia visą jo dėmesį, nes tai tarsi votis, kuri nuolatos tvinksi ir kurios niekur ir niekad nebegalima pamiršti. Todėl religijos filosofai ir kalba apie kaltę kaip apie „pakitusią būseną", einančią atvirkščia kryptimi [83]. Kaltė yra žmogaus būvio pertrūkis arba cezūra: ji perkerta asmens istoriją į dvi dalis. Visa, kas yra buvę prieš kaltę, atrodo, Dostojevskio žodžiais kalbant, „tarsi pavasario sapnas", sapnuotas „jau taip seniai" — šitaip apibūdina savo praeitį nusikaltęs Raskolnikovas [84]. Kaltėje suyra mūsojo laiko vienybė. Praeitis atrodo esanti lyg nesava. Kaltas žmogus tarsi persikelia į naują laiko matmenį, o kaltė virsta šio naujo matmens *pradžia.* Štai kodėl ir

visas būvis kaltės atveju pasisuka kita linkme, priešinga, negu lig šiol.

Ši atvirkštinė kalto būvio linkmė atsisuka paties kaltininko linkui: užuot buvojęs, šv. Augustino žodžiais kalbant *„ad te"* (kito linkui), kaltas žmogus pradeda buvoti *„ad semetipsum"* (savęs linkui). Krikščioniškoji religija nuolatos vadina kaltę (religiškai kalbant: *nuodėmę*) „nusigrįžimu nuo Dievo ir atsigrįžimu į kūriniją — *aversio a Deo et conversio ad creaturas*". Tuo būdu susidaro įspūdis ir net pažiūra, tarsi kaltas žmogus imtųsi iš tikro ypatingai rūpintis pasauliu, tarsi kaltė iš tikro būtų vykdymas trečiojo Kristaus gundymo dykumose: „Visa tai tau pavesiu, jei puolęs pagarbinsi mane" (Mt 4, 9). Net ir M. Scheleris buvo linkęs manyti, jog polinkis garbinti, kaip jau anksčiau esame minėję (plg. *RF* I, 83—84), esąs žmogaus sielai prigimtas, vadinasi, neišvengiamas, todėl visados ir visur vykdomas; tik jo objektas galįs būti iškreiptas: užuot garbinęs Deivą-Absoliutą, žmogus galįs garbinti daiktą-stabą. Atrodo tad, kad kaltės atveju ši iškraipa kaip tik ir virstanti tikrove. Kaltas žmogus atsigrįžtąs į daiktus, kad juos puoselėtų, kultyvuotų, ugdytų ir net garbintų. Kaltė, atrodo, gimdanti stiprų ryšį tarp kaltininko ir pasaulio. Tai pažiūra, einanti per visą krikščioniškąją religiją bei jos etiką ir radusi grėsmingos išraiškos šv. Jono žodžiais: „Kas myli pasaulį, tame nėra Tėvo meilės" (1 Jn 2, 15).

Sutikime, kad kaltė yra nusigrįžimas nuo Dievo: tai neabejotina (apie tai kiek vėliau). Tačiau ar ji iš

tikro yra atsigrįžimas į kūriniją? Ar ji padaro žmogų iš tikro *atvirą* pasauliui, stiprindama bei gilindama jo sambūvį su kitais? Ar nėra kaip tik priešingai? Krikščioniškojoje etikoje kaltės atžvilgiu esama tam tikro prieštaravimo. Šalia kaltės kaip atsigrįžimo į kūriniją (*„coversio ad creaturas"*) eina lygiagrečiai ir kitas teiginys, esą kaltė yra *puikybės* pasekmė ir puikybės *būklė* (*superbia*). Tačiau puikybė yra juk nusigrįžimas ne tik nuo Dievo, bet ir nuo kūrinio: *puikuolis atsigrįžta tik pats į save.* Štai kodėl religijos filosofijoje kaltė yra laikoma ne asmens atvirumu pasauliui, o asmens užsidarymu savyje bei atsiskyrimu nuo pasaulio. Vl. Solovjovas, pavyzdžiui, vadina kaltę tamsia galia, kuri „mus skiria nuo visko, mus užsklendžia mumyse pačiuose, padarydama mus neperskverbiamus ir neperregimus"; ji suardo „bet kokį ryšį su Dievo pasauliu, išbloškia mus iš bendravimo su kitais ir užtveria mums kelią į tikrąjį santykį su visata"; kaltei „būdinga yra kaip tik tai, kad ji mus nuo visatos atplėšia"[85]. Egzistencinė dabarties filosofija nuolatos kalba, Heideggerio žodžiais, apie žmogų kaip būties ganovą, būties kaimyną, gyvenantį jos artumoje; apie budėjimą būties akivaizdoje jos saugojimo prasme *(Wächterschaft)*[86]. Be abejo, visi šie žmogaus apibūdinimai yra daugiau vaizdingi prasmens, negu loginės ištaros. Tačiau jais visais norima nusakyti sambūvis tarp žmogaus ir pasaulio, kuriame jis buvoja. Šį tad sambūvį kaltė kaip tik ir suardo. Pirmykštis biblijinis Kaino atsakymas į Dievo klausimą („kur tavo brolis

Abelis"), „argi aš esu savo brolio sargas?" (Pr 4, 9) yra tikrasis ir pats esmingasis kaltės apibūdinimas ryšium su kūrinija. Kaltininkas nebėra būties ganovas, jos kaimynas, jos sargas; jis nebegyvena jos artumoje; *viskas yra jam nuotolis.* „Ir į jus žiūriu tarsi iš užu tūkstančio varstų", taria Dostojevskio Raskolnikovas savo motinai ir seseriai (t. V, p. 240). Nuotolis, ne artumas, yra kaltės nešėjo būsena pasaulyje. Kaltas būvis yra, pasak S. Kierkegaardo, tarsi aklinai uždarytos durys, už kurių „sėdi žmogaus Pats ir sergi pats save" [87]. Užuot buvęs brolio sargas, kaltininkas tampa paties savęs sargu.

Virtusi žmogaus buvojimu savęs linkui, kaltė apgręžia ir jo santykį su Dievu, tuo įgydama ne tik tamsaus bei paslaptingo, bet sykiu ir *demoniško* pobūdžio: kaltininkas apsisprendžia už absoliutinę netiesą. Sergėdamas tik patį save, jis neigia ne tik sambūvį su pasauliu, bet ir sambūvį su Dievu: *Dievas nebėra jam savasis Tu.* Kaltės būklėje žmogus kuria savo apmatą ne ryšium su Dievu-Meile, bet tik ryšium su savimi pačiu. Jei betgi žmogus yra Dievo kūrinys kaip jo meilės išraiška, tai nusigręžimas nuo Dievo-Kūrėjo ir atsigręžimas į save patį atveria tamsiausią kaltės gelmę, kurioje slypi *išdavimas* kaip „niekšybės paslaptis" (plg. 2 Tes 2, 7). Dievas yra juk manasis Tu tik kaip Meilė, ne kaip Galybė. Galybės akivaizdoje aš drebu, tad apie ištikimybę ar išdavimą čia negali būti nė kalbos. Galybės negaliu nei išduoti, nei būti jai ištikimas, kadangi esu visiškoje jos valioje bei valdžioje. Galybė neteikia man jokios laisvės ir neleidžia man pačiam apsispręsti.

Gi meilės akivaizdoje aš atveriu pats save ir jai atsakau sava meile. Tad užsiverti meilei reiškia neigti savą antrininką, tapti neištikimam ir tuo pačiu jį išduoti, *išduoti Dievą kaip savąjį Tu.* Kaltės atveju Dievo kaip Meilės pergyvenimas virsta savo priešingybe: kaltininkas, susitelkdamas aplink save, tuo pačiu tampa *savimeiliu;* jis myli tik save, ir savimeilė darosi, šv. Augustino žodžiais kalbant, anuo svoriu *(„pondus meum"),* kuris traukia kaltininką vis žemyn. O kadangi, kaip minėta, žmogus yra laisviausias tik savo santykyje su Dievu, tad ir jo apsisprendimas neigti Dievą-Meilę yra laisviausias apsisprendimas, keičiąs žmogiškąjį būvį iš pagrindų. Štai kodėl kaltė Dievo akivaizdoje įgyja demoniško pobūdžio. Ir juo šis apsisprendimas yra grynesnis nuo visokių pašalinių įtakų, juo jo demoniškumas auga, virsdamas galų gale *Dievo neapykanta — odium Dei* — ir paversdamas kaltę *kova su Dievu.* Meilė, tapusi savo priešinybe, traukia kaltininką — irgi savo svoriu — kovon su viskuo, kas dieviška, kadangi paties Dievo ši kova pasiekti negali. Todėl kiekviena kaltė Dievo akivaizdoje neišvengiamai išsivysto į ‚kovingąjį ateizmą': prieštaraujanti sąvoka *logiškai,* nes yra beprasmiška kovoti su tuo, ko nėra, tačiau be galo veikli *psichologiškai,* kadangi neapykanta veikdo žmogaus būvį nemažiau už meilę, tačiau atvirkščiu būdu: ne globoti bei saugoti, bet kenkti bei žlugdyti. Čia ir slypi kaltės demoniškumas, daugiau ar mažiau kiekvienos kaltės, nes „kiekviena kaltė yra nusikaltimas Dievui" (S. Kierkegaard).

Šitoje vietoje atsiskleidžia savotiška kaltės *dialektika:* kaltė visados yra *pradžia,* bet niekados ji nėra *pirmykštė.* Tai reiškia: būdama santykio su Dievu-Meile lūžis, kaltė pradeda naują žmogiškojo būvio būseną; tačiau kaip tik todėl, kad ji yra lūžis, kaltė yra paskesnė už pirmesnę būseną, buvusią prieš lūžį. Kaltės užnugaryje visados buvoja kita ir kitokia būsena. Galima šią senesniąją būseną vadinti įvairiais vardais: nekaltumas (*integritas*), palaima (*beatitudo*), malonė (*gratia*), rojus (*paradisus*) — vardai, kuriuos naudoja krikščioniškoji teologija bei religijos filosofija. Kiekvienu tačiau atveju jie reiškia logiškai užčiuopiamą ontologinę prielaidą, be kurios kaltė iš viso būtų neįmanoma. Žmogiškasis būvis prasideda be kaltės. *Nekalta būsena* — štai pati mūsų būvio pradžia. Ir tik tada, kai laisvas apsisprendimas apkreipia šią būseną atvirkštine linkme, kyla kaltė kaip kitokios būsenos pradžia. Kaip tik todėl, būdingu E. Brunnerio posakiu, „kaltė turi užu savęs istoriją", kurios ji „nesunaikina, o tik iškreipia"[88]. Kaltė yra tik atvirkštinio būvio pradžia.

Todėl priešingai M. Heideggerio ir K. Jasperso teiginiui, esą kaltumas slypįs pačiame buvime, turime pabrėžti, kad *buvimas yra savyje ontologiškai nekaltas arba šventas,* kadangi jis, o ne kaltė, yra pirmykštis tiek logiškai, tiek ontologiškai. Tačiau būdamas laisvė, jis yra atviras abiem galimybėms arba abiem linkmėms ir todėl gali *virsti kaltu.* Vis dėlto kaltumas yra paskesnis už nekaltumą. Kaltė visados yra neiginys to, kas yra buvę anks-

čiau. O anksčiau, nei kaltė, yra buvusi *ne-kaltė* arba palaima. Tai nėra jokia slapta teologija. Nes jei kaltė yra galima suvokti filosofiškai (kiekviena etika tai daro), tai ir jos galimybės pagrindas arba nekaltumas kaip pirmykštė būsena taip pat yra galima filosofiškai suvokti bei sklaidyti — ypač religijos filosofijos plotmėje.

Nors kaltė yra gilaus asmeninio pobūdžio, bet ji, kaip sakėme, perskverbia visą žmogaus būvį ir tuo būdu virsta pradžia naujos jo būsenos. Tai žadina kitą mūsų amžiui ypač svarbų klausimą: *ar ir kiek kaltė yra bendruomeninio pobūdžio?* Šis klausimas dabar paprastai yra atsakomas neigiamai: kaltė esanti ir liekanti asmens plotmėje. Tačiau seniau, pvz., viduriniais amžiais, bendruomeninis kaltės pobūdis buvo neginčijamas. Nusikaltimas, įvykęs kurioje nors bendruomenėje (šeimoje, parapijoje, vienuolyne), paliesdavo šią bendruomenę tiek giliai, jog ji *atgailodavo kaip bendruomenė* už savo nario kaltę bendromis maldomis, bendromis procesijomis, bendru pasninku, kelionėmis į Šventąją Žemę ir t.t. Tokių bendros atgailos darbų pagrindas buvo įsitikinimas, kad asmuo nėra Leibnizo monada „be langų", kuri nei kitų neįtaigauja, nei pati nėra keno nors įtaigaujama; *asmuo yra sambūvis* (*Mitsein*); buvoti pasaulyje reiškia buvoti kartu ir todėl kartu nešti šio buvojimo pasekmes. M. Heideggerio taip stipriai pabrėžtas žmogaus buvojimas kartu su kitais [89] yra buvęs jaučiamas bei vykdomas visais krikščioniškaisiais amžiais. Jeigu šiandien šis jausmas yra atbukęs ir iš dalies net dingęs, tai tik todėl,

kad mes, kaip pastebi M. Scheleris, „išmokome, tiesa, mąstyti istoriškai bei socialiai, tačiau mūsieji vertinimo būdai (*Wertungsweisen*) tebėra dar vis iš individualistinio 18-jo šimtmečio"[90].

Betgi labai būdinga mūsų dienoms yra individualizmo neigimas *laimėjimo* atveju: literatūros, meno, mokslo, technikos, sporto žymūnai yra pergyvenami kaip *garbė* visai bendruomenei, kurios nariai jie yra. Bendruomenė (šeima, draugija, apylinkė, tauta) didžiuojasi savo rašytojais, dailininkais, išradėjais, kosmonautais, sportininkais... Šie net nustoja buvę ‚privatūs' asmens, virsdami visuomeniniais prasmenimis, apreiškiančiais tas ar kitas kūrybines tautos galias, kurios susitelkia bei prasiveržia žymūnų asmenybėmis. Šie žymūnai esą bendruomeninių — visų pirma tautinių — galimybių reiškėjai. Niekas šiandien nedrįstų teigti, kad tas ar kitas kūrybinis laimėjimas liečia skirtinai tik patį kūrėją, kad tik jam vienam tenka garbė už atliktą jo žygį ir kad todėl visi kiti bendruomenės nariai lieka šios garbės nepaliesti ir net negali būti jos liečiami. Žymūnų laimėjimai dabar yra stipriai pergyvenami kaip visos bendruomenės laimėjimai. *Solidarumas garbėje yra tapęs mūsų dienų akivaizdybe.*

Tačiau dalintis garbe reiškia pripažinti bendruomeninį asmens solidarumą visose žmogiškojo būvio plotmėse, kadangi šis būvis negali būti skaldomas: jis yra visuma, kaip ir pats žmogus yra visuma. Jis buvoja kartu ne tik tuo ar kitu atžvilgiu, bet visu savimi. Negalima dalintis garbe, nesidali-

nant atsakingumu, gėda, kalte ar nelaime... Nes užu kiekvieno dalinimosi slypi nuojauta, kad aš buvoju ne vienas bei vienišas ir kad todėl mano žygiai — geri ar blogi, laimingi ar grėsmingi — liečia ne tik mane patį, bet ir kitus, o kitų žygiai įtaigauja ir mane. Štai kodėl yra nelogiška ir nepsichologiška dalintis garbe, o neigti dalinimąsi kalte, kaip kad šiandien įprastai daroma. Juk kas gi yra atsakingumas, apie kurį šiandien tiek daug kalbama, jei ne, K. Jasperso žodžiais kalbant, „pasiruošimas prisiimti kaltę" [91]. Mes visi esame atsakingi už tai, kad pasaulyje esama neteisybės, netaikos, skurdo, bado, vargšų išnaudojimo. Tai šiandien yra gana aišku ir net viešai skelbiama. Tačiau paprastai nutylima, kad šis atsakingumas yra kaip tik mūsosios kaltės pasėka: mūsasis kaltumas padaro, jog pasaulyje esama tiek daug ir tokių baisių blogybių ir kad už jas mes atsakome. Tad nors bendruomeninis kaltės pobūdis nesykį esti nuslepiamas ar net garsiai neigiamas, jis neišnyksta, o atsakingumo, garbės, bendros užuojautos ar pagalbos pavidalais ryškiai iškyla prieš mūsų akis.

Štai kodėl religijos filosofai niekad nėra abejoję kaltės bendruomeniškumu. Būdama asmens kokybė ir perskverbdama visą asmens būvį, kaltė tampa „tiek apimli, kiek apimlus yra ir pats būvis; kaltės plotmė yra paties būvio plotmė" [92]. Šiuo savo apimlumu kaltė ir susisiekia su visais kitais, o visi kiti — su manimi. Kaltės solidarumas virsta savaiminga išraiška žmogiškojo būvio solidarumo: *nėra izoliuotos kaltės, kaip nėra izoliuoto žmogiškojo*

būvio. Melas, sakysime, niekad nebūtų melas, jei jis neturėtų antrininko, kuriam meluoju. Pats sau nemeluoju; meluoju tik kitam. Ir taip yra su visomis kaltėmis. Kaip pats asmuo yra sambūvis, taip sambūvis yra ir kaltė. Kaltė yra neįmanoma be manęs apkaltinimo arba skundo prieš mane, kuris visados kyla iš kito, buvojančiojo kartu su manimi. Todėl M. Scheleris visu įtaigumu ir kalba apie „bendrą kaltę ir bendrą nuopelną" (p. 501), kurie kyla ne iš kokio nors susitarimo, o iš pačios „asmenų bendruomenės" (p. 502). Tai anaiptol, pasak Schelerio, nepaneigia Kanto skelbtos ir mūsų pripažįstamos „asmens autonomijos" (p. 499). Tai tik nurodo, kad asmens autonomija anaiptol nėra jo izoliacija arba užsisklendimas pačiame savyje[93]. Asmens autonomija yra jo laisvė, neprievartaujama nei iš viršaus, nei iš vidaus. Tačiau kaip tik ši laisvė, būdama esmiškai asmens atvirybė, ir suveda jį su kitais į asmenų bendruomenę. Autonomija veda į solidarumą, o tuo pačiu ir į visų asmens veiksmų — kaltų ar nuopelningų — bendruomeniškumą.

Nuosekliai tad tokia bendruomenė, kuri neprisiimtų kaltės už atskiro savo nario darbus, nustotų teisės prisiimti tiek savo žymūnų garbę, tiek ir visą savo istorijos eigą *kaip savąją.* Tokia bendruomenė suvoktų save tik kaip sumą, susidedančią iš atskirų individų, nesusijusių tarp savęs bendru likimu. Jei tokia bendruomenė būtų tauta, ji nustotų buvusi *tauta,* kadangi tauta visada gyvena praeities nuopelnais, laimėjimais, nelaimėmis ir kaltėmis.

Bendruomeninio kaltės bei atsakingumo neigimas sunaikintų bendruomenę kaip bendruomenę, paversdamas ją atsitiktiniu Leibnizo ‚belangių monadų' rinkiniu. Trumpai tariant, *asmeninis kaltės pobūdis savaime gimdo bendruomeninį jos pobūdį.* Kaltė perskverbia ne tik visą asmens būvį, bet ir visą bendruomenės būvį: kalta bendruomenė irgi buvoja kitaip, negu nekalta. Ir ji užsisklendžia ir net užkietėja. Dar daugiau: *kaltė slepiasi.* Niekas nėra taip labai linkęs kaltės slėpti, kaip bendruomenė. Šventraščio pasakojimas, esą pirmieji žmonijos kaltininkai pasislėpę nuo Viešpaties „po rojaus medžiais" (Pr 3, 8), gali būti gilus kaltės slėpimosi prasmuo. *Slapta yra kaltės buveinė.* Kaltė visados mėgina buvoti kažkur kitur, tik ne čia pat ir ne dabar. Užtat N. Berdjaevas ir pabrėžia, kad „tik nuplėšus blogiui kaukę (po kuria jis slepiasi, Mc.), tik iškentus blogio pažadintą skausmą, yra žmogui įmanoma pakilti į aukštesnį laipsnį... Blogio patyrimu galima iš tikro praturtėti.., bet tik perėjus per kančią, tik apgailėjus kaltę" [94].

Čia mūsų mąstymas susiduria su nauja laisvės vykdymo apraiška, kuri taip pat iš laisvės kyla ir gal net geriausiai ją atskleidžia, būtent: su *gailesčiu* (*contritio, Reue, repentir*). Būdamas atviras galimybei nusikalsti, žmogus yra atviras ir galimybei prisipažinti nusikaltęs bei galėtis kaltę įvykdęs. Kaip kaltė, taip ir gailestis yra laisvės apraiškos. Tačiau gailestis yra susijęs su laisve žymiai giliau, negu kaltė. *Gailestis yra grynos laisvės veiksmas,* kadangi niekas ir niekad negali žmogaus priversti

gailėtis. Būti nekaltam ir vis dėlto prisipažinti esant kaltam galima ir iš prievartos, pvz. sovietinių teismų procesai Stalino laikais. Net ir atgailos darbai (malda, pasninkas, išmalda, šventos kelionės, ašutinės nešiojimas...) gali būti atliekami dėl akių. Tačiau visa tai anaiptol dar nėra gailestis. Šv. Augustino žodžiais tariant, žmogus gali viską atlikti nenoromis, tačiau *tikėti* jis gali tik noromis. Taip yra ir su gailesčiu. *Gailestis galima tik noromis.* Apsimestinio gailesčio nėra ir negali būti. Apsimestinis gailestis yra tik sąmoningas kito apgavimas, vadinasi, melas bei klasta. Joks viršinis žmogaus elgesys gailesčio tikrovės neatskleidžia. Gailestis yra grynai vidinis aktas, atliekamas savęs paties akivaizdoje arba, kaip krikščioniškoji religija skelbia, savos sąžinės ertmėje, kurioje buvoja tik manasis Aš ir Dievas kaip manasis Tu. „Sąžinė yra slapčiausioji vietelė žmoguje — tai šventovė, kurioje jis esti vienas su Dievu, kalbančiu jo viduje", šitaip nusako aną vidinę žmogaus ertmę Vatikano II susirinkimas[95]. Todėl gailesčiu nė negalima veidmainiauti. Veidmainiauti galima tik žodžiu bei darbu ir tik kitam, bet ne jausmu sau pačiam arba Dievui kaip manajam Tu. Gailesčio metu žmogus teisia patį save, todėl teisia visados laisvai, kadangi jausmo negalima nei išprašyti, nei išreikalauti. Gailestis gema tik iš mano paties apsisprendimo, tik iš anos absoliučios galios apmesti patį save — kaltai ar nekaltai, gailintis ar užkietėjant. Aš galiu šį savo apsisprendimą bei manęs paties apmatą kitam apreikšti, bet galiu jį ir paslėpti. Kaip kaltė slepiasi, taip

gali slėptis ir gailestis. Kiekvienu betgi atveju jis yra man pačiam savas, niekad kito neįpirštas ir neįbruktas. Dar sykį pabrėžiame: *gailestis yra laisvas perdėm.*

Šitoje vietoje aiškėja gailesčio jėga sunaikinti kaltę. Krikščioniškojoje religijoje yra žinomas ir didžiai vertinamas vad. *tobulas gailestis* (*contritio perfecta*), kai žmogus savą kaltę apgaili todėl, jog išdavė Dievą-Meilę. Jau esame sakę, kad kiekvienos kaltės gelmėse slypi išdavimas arba „niekšybės paslaptis" (2 Tes 2, 7). Ir štai, kai žmogus suvokia, esąs Dievo-Meilės atžvilgiu tapęs išdaviku, tai jam belieka du keliai, jei kalbėsime Evangelijos žodžiais, kurie mums tarnaus kaip šių kelių nuostabiai vaizdingas aprašas. Ir apaštalas Judas, ir apaštalas Petras buvo savo Mokytojo išdavikai: pirmasis jį išdavė žydų sąmokslininkams (plg. Lk 22, 48), antrasis jo išsigynė minios akivaizdoje (plg. Lk 22, 56-60). Judo nuoroda pabučiavimu „štai jisai, suimkite jį" (Mk 14, 44) ir Petro neiginys „aš nepažįstu jo" (Lk 22, 47) yra tos pačios išdavikiškos prasmės. Tačiau *išeitis* iš šios išdavikiškos sąmonės yra labai skirtinga: Judas, suvokęs savo kaltę, „išbėgo ir pasikorė" (Mt 27, 5), Petras gi „išėjo laukan ir graudžiai pravirko" (Lk 22, 62). Judo sąmonę apvaldė neviltis, Petro — gailestis. Todėl Judas iš savos blogybės atsitiesti nebepajėgė: kaltė jį pražudė. Petras gi savą kaltę nuplovė ašaromis ir išsigelbėjo. Todėl vėliau jis ir galėjo savo Mokytojui tarti: „Tu žinai, kad Tave myliu" (Jn 21, 17). Piloto kieme, išdavęs Kristų, Petras apverkė savą kaltę *iš*

meilės, kuri vienintelė turi galios sunaikinti kaltę, kadangi meilė atstato pražudytą santykį su Dievu kaip manuoju Tu. Ji atveria anas Kierkegaardo minimas aklinai užsklęstas duris, už kurių žmogus saugo savąjį Aš. *Gailėtis reiškia atsiverti.*

Gailestis apgręžia žmogiškąjį būvį atvirkščia linkme, negu jis buvo ėjęs kaltės būsenoje. Gailestis, kaip ir kaltė, yra naujos mūsų būvio linkmės *pradžia.* Gailestis, kaip ir kaltė, nėra pirmykštis dalykas: ir jis turi užu savęs istoriją, kurią pripažįstame esant kaltą ir todėl ją apgailime. Gailestis, kaip ir kaltė, yra lūžis, pertrūkis, neiginys to, kas yra buvę ar įvykę. Kiekvienas, kaltę apgailįs žmogus, suvokia save *kaip naują,* o savo būvį kaip pradžią. Gailestis yra kaltės neiginys, tačiau ne ta prasme, jog žmogus sakytųsi esąs nekaltas; atvirkščiai, gailestis yra kaltės pripažinimas ir jos prisiėmimas: *kaltybė yra manoji — mea culpa.* Ir kaip tik šis prisiėmimas bei pripažinimas, kartu betgi ir jo turinio neigimas meilės aktu teikia žmogui jėgos iš naujo pradėti savą būvį. Šia prasme gailestis ir yra pradžia. Šia prasme gailesčio aktu ir išeina aikštėn laisvės galia apspręsti žmogų jo praeities atžvilgiu. Juk gailimės visados to, kas jau yra praėję, susigrąžindami šią praeitį ir ją pasmerkdami. Niekur kitur neapsireiškia tiek ryškiai egzistencinio laiko vientisumas, kaip gailestyje. Žmogus valdo savą laiką visais jo matmenimis, todėl turi galios pakeisti savo paties apmatą, net jei šisai jau būtų ir praėjęs: išdavikas tampa patikėtiniu. Gailestis yra laisvės vykdymo viršūnė.

UŽSKLANDA

KRISTUS IR LAISVĖ

Baigiant šią studiją, reikia dar pridurti, kad Dievo ir laisvės santykis bei sąryšis niekur nėra toks ryškus ir, filosofiškai jį svarstant, toks įtaigus, kaip krikščioniškojoje religijoje. Krikščionybė laiko save nebeperžengiama religija, kadangi Dievo priartėjimas prie žmogaus čia irgi yra nebeperžengiamas: krikščioniškasis Dievas yra tapęs žmogumi — tikras Dievas tikru žmogumi. Tai turi grindžiamosios reikšmės ir žmogaus laisvei.

Vienoje savo veikalo *„Mintys — Pensées"* vietoje B. Pascalis kreipia mūsų dėmesį į Dievo apsireiškimo dialektiką kaip tik krikščionybėje, būtent: *krikščioniškasis Dievas yra apsireiškęs ir sykiu įsikūnijęs Dievas — Deus revelatus* ir *Deus incarnatus*. „Žodis *revelatio,* sako Pascalis, reiškia atidengti arba nutraukti uždangą (*velum*), gi įsikūnijimas Dievą tik dar labiau pridengia"[96]. Šią Pascalio nuorodą kartoja ir mūsų dienų teologai.

Sakysime, H. Bouillardas SJ rašo, kad apreiškimo akivaizdoje mūsų pažinimas „vis dėlto lieka apgaubtas tamsos", kadangi „istoriniai pavidalai, kuriais Dievas reiškiasi, kartu jį ir paslepia. Apsireikšdamas Dievas save pažemina. Net ir Kristaus žmogybė įima savin Dievo pažeminimą ir palieka tikrąją jo esmę neregimą"[97]. Kitaip tariant, apreiškimas turėtų Dievą vis labiau atskleisti, padarydamas jį mums vis aiškesnį, vis regimesnį, vis suvokiamesnį. Iš tikro gi yra kaip tik atvirkščiai: *apreiškimo vyksmas istorijoje Dievą vis labiau pridengia, kadangi vis labiau plečia bei gilina jo kenozę.* Krikščioniškasis arba įsikūnijęs Dievas yra šios kenozės viršūnė.

Jei tad krikščionybė teigia, kad Kristuje Dievas yra apsireiškęs galutinai, tai tuo pačiu ji teigia, kad žmogiškuoju pavidalu Dievas yra ir prisidengęs galutinai. Niekas juk Dievo taip nepridengia nuo mūsų akių, kaip mūsų pačių prigimtis, kurią prisiėmęs bei nešiodamas Dievas tampa nebeatskiriamas nuo bet kurio kito žmogaus: *„schémati euretheis hos ánthropos — habitu inventus ut homo"* (Fil 2, 7), nes tokiu atveju Dievas buvoja mūsąja žmogiškąja *būsena (schémati, habitu)* ir yra todėl mūsų patiriamas bei pergyvenamas, kaip ir mes visi. Kristaus žmogybėje nėra nieko, kas liudytų jo antžmogiškumą. Įsikūnijimo atveju Dievas neturi kitokio veido, kaip tik žmogaus veidą.

Štai kodėl, sako minėtasis jėzuitas Bouillardas, „Dievo apsireiškimo akivaizdoje galima likti aklam, galima net piktintis teiginiu, esą absoliutas

galįs būti pažintas žmogiškojoje, net jau per daug žmogiškojoje tikrovėje; tačiau ir tasai, kuris pajėgtų šioje tikrovėje atpažinti Dievą, vis dėlto liktų bestovįs prieš Nepažįstamąjį"[98]. Gi Pascalis net teigia, jog „nė viena religija nėra tikra, jei ji neskelbia, kad Dievas yra prisidengęs; tokia religija neturi pagrindo. Mūsoji religija tai skelbia: *vere tu es Deus absconditus*"[99]; todėl ji ir esanti tikroji religija. Visos kitos religijos, neišskyrus nė Senojo Testamento, stengiasi Dievą *atskleisti,* ne jį pridengti. Jos ieško jo paprastai gamtinėse apraiškose (ugnis, žaibai, griausmai, šmėklos...), kurios pojūtiniu būdu sukrečia žmogų, žadindamos jame baimės jausmą, R. Otto nusakytą *‚tremendum'* žodžiu. Viena tik krikščionybė jokio gamtinio reiškinio nelaiko Dievo apsireiškimo lytimi. Kaip krikščionybėje nėra oficialių pranašų, taip nėra joje nė oficialių gamtos reiškinių, kurie būtų Dievo bylojimas. Krikščionybė stebisi pasaulio sąranga, tačiau ji regi šioje sąrangoje ir chaoso; ji stebisi istorijos eiga, vedant ją Kristui Dievo Karalystėn, tačiau ji regi šioje eigoje ir antikristą bei jo darbus. Todėl nei gamta, nei istorija nėra krikščionybei vienaprasmės ar savaimingos Dievo apsireiškimo plotmės. Vienintelė plotmė yra asmeninė, būtent: JĖZUS KRISTUS. Tačiau ši plotmė yra tokia pat žmogiška, kaip ir mūsų visų. Todėl ji ir pridengia Dievą kuo labiausiai. Nes kiekvienas Kristaus gyvenimo tyrinėjimas ar interpretavimas veda mūsų žinojimą tik ligi klausimo: „Ar jis nėra dailidė, Marijos sūnus?" (Mk 6, 3). Tarti gi: „Tu esi Mesijas, gyvojo Dievo Sūnus"

(Mt 16, 16) gali jau tik tikėjimas. Čia tad ir glūdi priežastis, kodėl yra neįmanoma vad. ‚kristologija iš apačios', tai yra, tokia, kuri, sklaidydama Kristų-*žmogų* (istoriškai, filosofiškai, psichologiškai, sociologiškai...), rastų jame Kristų-*Dievą*[100].

Bet kaip tik šis krikščionybės paradoksas ir atitinka Dievo bei laisvės santykį. Būdamas vis didėjantis prisidengimas Dievo atžvilgiu, apreiškimas virsta kas kartą vis didėjančiu laisvės vyksmu žmogaus atžvilgiu. Nes juo didesnė yra Dievo kenozė, juo savaime darosi didesnė žmogaus laisvė. Ne Dievas kaip grėsminga antgamtinė galybė, ne Dievas kaip baudžiąs istorijos teisėjas, bet Dievas asmeninės tarno išvaizdos yra tobulas mūsų laisvės laidas. Iš to plaukia dvi galutinės išvados: 1. žmogaus laisvė giliausią savo santykį su Dievu išskleidžia Kristaus akivaizdoje ir 2. krikščionybė yra laisviausia ir tuo pačiu žmogiškiausia religija.

Būdamas pati aukščiausia Dievo kenozė, Kristus yra sykiu ir svariausias laidas, kad mūsų laisvė iš Dievo pusės nebus pažeista jokiu atveju ir jokiu būdu. Krikščionybė kaip Kristaus žygio plėtimas istorijoje saugo šią laisvę tuo, kad ji visą Dievo garbės bei galybės regimybę perkelia į *eschatologiją*, vadinasi, į istorijos pabaigą, kai galutinis žmogaus apsisprendimas jau bus įvykęs. Krikščionybė skelbia, kad Kristus ateis, tiesa, „didele galybe bei didenybe" (Mt 24, 30), tačiau šiuo atėjimu kaip tik ir bus užskleista išganymo istorija. Po to nebebus nei tikėjimo, nei vilties, o tik meilė ar

neapykanta kaip amžina teigiamo ar neigiamo apsisprendimo būsena. Gi kol istorija rieda, tol Kristus ir toliau tebegyvena mažiausiame mūsų brolyje (plg. Mt 25, 40-45), vadinasi, ir toliau vykdo savo prisidengimą arba kenozę ligi galo, taip kad mes net nežinome, jog, tarnaudami negando ištiktam broliui, iš tikro tarnaujame pačiam Kristui. Tuo būdu jis ir saugo mūsų laisvę lig pabaigos, kol mes patys tarsime paskutinį savo žodį ir juo užantspauduosime savo likimą. *Amžinasis mūsų likimas yra sudėtas į mūsų pačių rankas,* būtent, į mūsų laisvę kaip absoliučią galią apspręsti save pačius. Ryšium su Kristumi pasiekusi savo pilnybę, laisvė virsta šios galios galutine išraiška. Kristus yra įsikūnijusi Tiesa, o tiesa padaro mus laisvus. Čia tad ir slypi pagrindas, kodėl Kristus yra aukščiausias mūsų laisvės laidas ir kodėl jo pagrįsta religija yra laisvės saugykla, o tuo pačiu ir tikroji žmogiškumo ertmė.

CITATŲ ŠALTINIAI

1. Johannes B. Lotz, *Person und Freiheit,* Freiburg i. Br. 1979, p. 119.
2. Gabriel Marcel, *Journal métaphysique,* Paris 1935, p. 31.
3. Sören Kierkegaard, *Der Begriff der Angst. Werke,* Düsseldorf 1952, t. 11-12, p. 19-20.
4. Čia ir toliau minima santrumpa *RF,* I nurodo į autoriaus veikalą *Religijos filosofiją,* Putnam 1976, d. I.
5. M. Scheleris, pavyzdžiui, pastebi, kad „nėra kitos filosofinės problemos, kurioje regstųsi tiek klausimų, maišytųsi tiek sąvokų ir kiltų tiek vis kitaprasmiškai vartojamų žodžių, kaip laisvė"; plg. Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass. Werke,* Bern 1957, t. X, p. 165.
6. Max Scheler, op. cit. p. 157.
7. Max Horkheimer - Karl Rahner - Carl Friedrich von Weizsäcker, *Ueber die Freiheit,* Stuttgart 1965, p. 31.
8. Juozas Girnius, *Laisvė ir būtis. Karl Jasperso egzistencinė metafizika,* Brooklyn 1953, p. 53.
9. Hans-Eduard Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie,* Stuttgart 1957, p. 378.

10. Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes,* Frankfurt/M. 1949, p. 48-49.
11. Nikolaj Berdjaev, Metafizičeskaja problema svobody, *Putj* 1928, nr. 9, p. 47.
12. Nikolaj Berdiajew, *Die Philosophie des freien Geistes,* Tübingen 1930, p. 153.
13. Nikolai Berdjajew, *Existenzielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen,* München 1951, p. 12.
14. Nikolaj Berdiajew, *Die Philosophie des freien Geistes,* p. 153.
15. Plg. Harald Holz, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik,* Mainz 1966; Karl Rahner, *Hörer des Wortes,* Freiburg/Br. 1971.
16. Rudolf Berlinger, *Das Nichts und der Tod,* Frankfurt/M. (be datos) p. 31.
17. Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* Heidelberg 1964, p. 169, 170.
18. Plg. Hermann Krings, *Fragen und Aufgaben der Ontologie* (skyrius, „Das Phänomen des Damonischen"), Tübingen 1954, p. 229, 237; plg. p. 242-243.
19. Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation,* Paris 1948, p. 151.
20. Gabriel Marcel, op. cit. p. 147-148.
21. Nicolas Berdiaeff, *De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme,* Paris 1946, p. 21.
22. Gabriel Marcel, *Homo viator,* Paris 1947, p. 18, 19. Maždaug tos pačios nuomonės yra ir J. P. Sartre, kalbėdamas apie mūsų negalią atsitraukti nuo Aš, kad pažvelgtume į jį tarsi iš tolo: „Jis yra per daug dabartinis, kad būtų galima stoti priešais jį. Traukiantis nuo jo, kad būtum kiek atstu, jis lydi mus kas žingsnis. Jis yra be galo arti, taip kad negalima užeiti užu jo" (Jean-Paul Sartre, *Die Transzendenz des Ego. Drei Essays,* Hamburg 1964, p. 33).
23. Johannes B. Lotz, *Person und Freiheit,* p. 13; plg. p. 189.

24. Plačiau šias mintis autorius yra dėstęs knygoje *Didieji dabarties klausimai,* Chicago 1971, p. 267—294.
25. Nikolai Hartmann, *Ethik,* Berlin 1949, p. 189.
26. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Werke,* Bern 1954, t. II, p. 484, 507.
27. Max Scheler, op. cit. p. 510, 508.
27. Gabriel Marcel, *Journal métaphysique,* p. 119.
29. Plg. Antanas Maceina, *Filosofijos kilmė ir prasmė,* Roma 1978, p. 69.
30. Plg. Joseph Möller, *Absurdes Denken. Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres,* Stuttgart 1959. Čia esama ir daugiau nurodytos literatūros šiuo klausimu, plg. p. 228—230.
31. F. J. von Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart,* Meisenheim/Glan 1951, p. 10.
32. Johannes B. Lotz, *Person und Freiheit,* p. 113.
33. Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* Tübingen 1949, p. 105.
34. G. V. Plechanov, *Izbrannye filosofskie proizvedenija,* Moskva 1956, t. 1, p. 688.
35. Peter Wust, *Gesammelte Werke,* Münster 1966, t. VI, p. 35.
36. Karl Marx - Friedrich Engels, *Werke,* Berlin 1964, t. XXV, p. 828.
37. Peter Wust, *Werke,* t. III/1, p. 79—82.
38. G. V. Plechanov, op. cit. t. II, p. 654.
39. Plg. G. V. Plechanov, op. cit. 654—655.
40. Gabriel Marcel, *Journal métaphysique,* p. 119.
41. Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 120.
42. Martin Heidegger, op. cit. p. 128.
43. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode. Werke,* Düsseldorf 1954, t. 24—25, p. 62—64.

44. F. M. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij,* Moskva 1957, t.V, p. 284.
45. W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke,* Stuttgart 1952, t. I, p. 64—65.
46. Roger Garaudy, *La Liberté,* Paris 1955, p. 143.
47. S. A. Levickij, *Tragedija svobody,* Frankfurt/M. 1958, p. 39.
48. Nikolai Berdiajew, *Die Philosophie des freien Geistes,* p. 143.
49. S. A. Levickij, op. cit. p. 34.
50. Sören Kierkegaard, *Die Tagebücher,* Düsseldorf 1962, t. I, p. 105.
51. Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* München 1963, p. 283.
52. Karl Jaspers, op. cit. p. 498.
53. Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass, Werke,* t. X, p. 174.
54. Max Scheler, *Späte Schriften. Werke,* Bern 1976, t. IX, p. 120, 141—142.
55. Michael Bakunin, *Gott und Staat,* Leipzig 1919, p. 26, 29, 30, 53.
56. Plg. Michael Bakunin, *Beichte,* Berlin 1929; Richarda Huch, *Michael Bakunin und die Anarchie,* 1923.
57. Nikolai Hartmann, *Ethik,* p. 199.
58. Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde,* Düsseldorf 1950, p. 47, 157.
59. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen. Werke,* Bern 1954, t. V, p. 56.
60. Cit. Fernand van Steenberghen, *Ein verborgener Gott,* Paderborn 1966, p. 210.
61. Ryškiausias blogio pranykimo (vok. *Zerdenken*) pavyzdys yra ką tik cituota belgų teologo F. van Steenberghen knyga, kurioj bet koks blogis, išskyrus dorovinį arba nuodėmę, yra sutapatinamas su būtybės reliatyvumu, o tuo pačiu ir sunaikinamas,

kadangi visas pasaulis yra reliatyvus; reliatyvi yra ir antgamtė, palyginta su Dievu. F. van Steenbergheno knygos priešingybė yra Joseph Bernhart veikalas *Die unbeweinte Kreatur* (München 1961), kuriame kančia gamtoje yra pripažįstama kaip tikrovinė: „Joks filosofavimas bei kaltės suvertimas gimtajai nuodėmei čia nieko neišsprendžia" (p. 216), teigia Bernhartas, tuo nurodydamas į blogio mįslingumą.

62. Cit. K. Močulskij, *Vladimir Solovjev. Žiznj i učenie,* Paris 1951, p. 59.
63. Vladimir Solovjev, *Tri razgovora,* New York 1954, p. 19.
64. Šio ieškojimo vyksmas bei jo padariniai yra plačiai aprašyti tritomiame veikale Friedrich Billicsich, *Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes,* Wien 1955—1959.
65. F. M. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij,* Moskva 1957, t. VII, p. 641.
66. Plg. Charles Journet, *Vom Geheimnis des Uebels,* Essen 1963, p. 44.
67. Plg. Charles Journet, op. cit. p. 44—50.
68. Hermann Krings, *Fragen und Aufbau der Ontologie,* p. 237, 245.
69. Įprastinis šios laiško romėnams vietos vertimas „sutvėrimas juk buvo pavergtas tuštybei" (arkiv. J. Skvireckas) ar „kūrinija buvo pajungta tuščioms pastangoms" (kun. Č. Kavaliauskas) yra visiškai beprasmis, kadangi nežinia, ką čia reiškia žodžiai ‚tuštybė' arba ‚tuščios pastangos'. Iš tikro gi žodis *vanitas* reiškia ne tik tuštybę, didžiavimąsi, gyrimąsi, bet ir *melą* bei *apgaulę: vanitudo* — melaginga kalba arba apkalba, *vanidicus* — melagis, *vana criminatio* — melagingas kaltinimas ir t.t. Kūrinija yra pajungta melui bei apgaulei kaip tik tuo, kad ji — be savo valios (*„non volens"*) — turi

savo priešingybių, surėstų pagal jų pačių instinktus, tačiau jų pačių pražūčiai, vadinasi surėstų melagingai arba apgaulingai.

70. Vladimir Solovjev, *Duchovnye osnovy žizni. Sobranie sočienenij,* Peterburg 1903, t. III, p. 214—215.
71. Nikolaj Berdjaev, Košmar zlogo dobra, *Putj* 1926, nr. 4, p. 110.
72. Gabriel Marcel, *Journal métaphysique,* p. 65.
73. Plg. Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion,* Stuttgart 1961, p. 458—459.
74. *II Vatikano dokumentai,* Boston 1967, t. I, p. 197.
75. Plg. Romano Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal. Zur Deutung des Daseins,* München 1956, p. 210 — 212.
76. Romano Guardini, op. cit. p. 269, 272-273.
77. Tokio suformalinimo pavyzdys gali būti Albert Esser knyga *Das Phänomen Reue* (Köln 1963), kurioje autorius kalba apie „kaltės būklę" arba „kaltės kaip kaltės išnirimą dienos švieson", vadinasi, žmogaus sąmonėn, ir šią būklę apibrėžia: „Kaltės būklė yra kaltės atsiskleidimas man, bet ne per mane" (p. 55). Tai reiškia: po kurio laiko man paaiškėja, esą kadaise įvykdytas mano veiksmas yra buvęs kaltas, ir jis dabar ima slėgti mano pečius (plg. p. 55). Tai primena graikų tragedijas, o tuo pačiu ir likimo idėją. Todėl visa apgailos *(Reue)* sklaida šioje knygoje pakimba ore, kadangi kaltas esu arba *dabar,* arba niekad nebuvau *kaltas.* Nesuvokta ar nesuvokiama blogybė nėra kaltė, ir vėlesnis jos kaip blogybės suvokimas nepaverčia jos kalte. Jis gali man tik priminti, kad esu kam nors ką nors *skolingas,* vadinasi, *kaltas,* jau perkeltine šio žodžio prasme. Neturėdami skirtinio žodžio *skolai* nusakyti, vokiečių mąstytojai ir painiojasi tarp kaltės ir skolos.

78. Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 281—286.
79. Karl Jaspers, *Philosophie,* Berlin 1948, p. 506, 508.
80. Albert Esser, *Das Phänomen Reue,* p. 66.
81. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen,* p. 48—49.
82. Max Scheler, op. cit. p. 49.
83. Plg. Bernhard Welte, *Heilsverständnis,* Freiburg/Br. 1966, p. 144—145; Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch,* Zürich 1965, p. 137.
84. F. M. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij,* t. V, p. 239.
85. Vladimir Solovjev, op. cit. t. III, p. 210.
86. Plg. Martin Heidegger, *Ueber den Humanismus,* Frankfurt/M. 1949, p. 29.
87. Sören Kierkegaard, *Krankheit zum Tode,* p. 24—25; plg. p. 62.
88. Emil Brunner, *Offenbarung und Vernunft,* Zürich 1961, p. 37; 66—67.
89. Plg. Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 117—121.
90. Max Scheler, *Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik,* p. 500, išnaša 1.
91. Karl Jaspers, *Philosophie,* p. 507.
92. Bernhard Welte, *Heilsverständnis,* p. 146—147.
93. Plg. Max Scheler, *Formalismus in der Ethik...,* p. 499, 501, 502.
94. N. Berdiajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs,* München 1925, p. 179.
95. *II Vatikano dokumentai,* t. I, p. 183.
96. Blaise Pascal, *Pensées sur la Religion,* ėd. Z. Tourneur, Paris 1938, nr. 249.
97. Henri Bouillard, *Logik des Glaubens,* Freiburg/Br. 1966, p. 20.
98. Henri Bouillard, op. cit., p. 20—21.
99. Blaise Pascal, *Pensées sur la Religion.* nr. 243.
100. Tokios ‚kristologijos iš apačios' bandymas yra Ladislaus Boros knyga *Der anwesende Gott* (Olten 1961), kurioje autorius „apmąstydamas filosofiškai Jėzaus kaip žmogaus egzistenciją", stengiasi at-

skleisti, kad „visi keliai Jėzaus linkui baigiasi Nesuvokiamybe" (p. 8—9). Tačiau ar nesuvokiamybė jau tuo pačiu yra Dievas? Dievas yra Nesuvokiamybė, tačiau ne atvirkščiai. Čia tad ir slypi knygos nesėkmė.

RETESNIŲ LIETUVIŠKŲ ŽODŽIŲ PAAIŠKINIMAS*

aibė — daugybė, neaprėžtas skaičius, pvz. priėjo į salę aibė žmonių; *aibę* reikia skirti nuo *eibės*, kuri reiškia žalą, nuostolį, skriaudą, pvz. audros pridaro nemaža eibių.

akligatvis — vienu galu uždara gatvė; filos. padėtis be išeities, pvz. kerštas yra akligatvis, kadangi jis žadina kito kerštą be perstojo.

apmatas — dalykas, neatbaigtas, bet jau turįs aiškias apybraižas (eskizas, škicas), pvz. daugelio pažiūros į visuomenę yra tik apmatas. Šnekamojoje kalboje šis žodis teturi daugiskaitą *apmatai*. Jo vienaskaita *apmatas* yra filosofinio pobūdžio sąvoka.

apspranda — kas konkrečiai ką nors apsprendžia arba nulemia, pvz. troškimas pagelbėti kenčiantiesiems buvo apspranda, kodėl tapau gydytoju.

atitikmuo — kas kitą atitinka ar kitam tolygu, pvz. svetimžodžio ‚skeptikas' lietuviškasis atitikmuo yra ‚abejoklis'.

* **Pastaba:** Žodžiai, paaiškinti autoriaus studijoje *Asmuo ir istorija* (Chicago 1981, šios serijos nr. 1, p. 87—92), čia nebeaiškinami.

atsietinis, atsajus — atitrauktas, abstraktus, pvz. žmogaus asmuo nėra atsietinis arba atsajus, kadangi visados esti susietas su visuomene.

baigtis — pabaiga, užbaiga, galas laiko prasme, pvz. žmogaus sielai buvimo baigties nėra.

bendrabūvis — buvojimas kartu su kitais, gyvenimas draugėje, sambūvis, pvz. žmogus pačia savo prigimtimi yra skirtas bendrabūviui arba sambūviui; vienatvė yra atvirkštinė bendrabūvio pusė.

betarpiškumas — būsena be tarpininko, gilus artimumas, pvz. Dievo ir žmogaus santykis yra ontologinis betarpiškumas, nes tarp jų nėra jokio tarpininko: *„nulla interposita creatura"* (šv. Augustinas).

buveinė — gyvenamoji vieta buto, namų ar tėviškės — ne miesto ar šalies — prasme, pvz. ar nepamiršai savo senosios buveinės; mano tėvų buveinė jau labai sunykusi. *Buveinė* reiškia tam tikrą vidinį ryšį, suaugimą su gyvenamąja vieta bei aplinka.

darna — suderinimas, derinys, harmonija, pvz. nuostabi yra pasaulio darna visose jo srityse; mūsų veikloje stinga reikalingos darnos.

duomuo — kas konkrečiai duota arba kuo remiamasi, darant tą ar kitą išvadą, pvz. iškasenos teikia duomenų evoliucijos teorijoms kurti; nėra duomenų teigti, esą Atlantida buvusi ištisas žemynas.

dvijulė — žodis, sukurtas nusižiūrint į lietuviškąją ‚trijulę', reiškiančią trijų dalykų ar asmenų grupę; ‚dvijulėje' yra tik *du* dalykai, išskiriant trečiąjį, tarp kurių reikia rinktis: tai ‚dilemos' atitikmuo.

ertmė — erdvė arba plotis gilesne filosofine prasme, tolygi savo reikšme šv. Augustino žodžiui *‚penetrale'*, kuriuo jis vadina atmintį, galinčią visa sutalpinti (plg. *Conf.* X, 8).

esamybė — kas visados ir čia pat yra bei būna, ko todėl niekad ir niekur negalima pamiršti ar nusikratyti,

pvz. sunki nuodėmė yra žmogui nuolatinė esamybė.

galinčius — žmogus, kitus valdąs ar norįs valdyti jėga bei prievarta, pvz. kiekvienas diktatorius yra galinčius; tironas.

ganovas — galvijų prižiūrėtojas Rytų kraštuose, pvz. pranašas Amos buvo bandų ganovas; nemaišyti šio žodžio su ‚ganytoju' religine-sielovadine prasme ir su lietuviškuoju ‚piemeniu', kuris reiškia paauglį berniuką, ganantį galvijus, arba paniekos žodį, pvz. elgiasi kaip piemuo.

įasmeninti — pabrėžti bei išryškinti kame nors asmens pobūdį, savybes, bruožus; šio žodžio priešingybė yra ‚nuasmenininti', vadinasi asmens pobūdį nuslėgti, nudilinti, užtrinti, pvz. žmogaus teisių vykdymas įasmenina mūsų gyvenimą, o jų neigimas jį nuasmenina.

įgalinti — padaryti galimą, pvz. tiltas įgalina pervažiuoti upę; logika įgalina mus daryti nuoseklių išvadų.

įprasminti — teikti kam nors prasmę, pvz. techniką įprasmina jos pagalba žmogui apvaldyti gamtą; religija įprasmina mūsų būtį.

įsodrinti — padaryti sodrų, pilną, koncentruotą; tai, kas šiandien nusakoma žodžiu ‚programuoti', pvz. įsodrinti kompiuterį, vadinasi teikti jam tam tikrų duomenų, padaryti jį pilną arba sodrų programomis.

iškraipa — kas iškreipta, netiesu, pakrypę, pvz. atpasakota paskaita yra pilna minties iškraipų.

išmonė — prasimanymas, įsivaizdavimas, nesąmonė, pvz. išmonė yra laukti, kad visi žmonės taptų lygiai pasiturintieji.

ištaka — kas išteka, kyla, paeina, pvz. tomistinė filosofija yra aristotelizmo ištaka.

ištara — kas galutinai ištarta, formuluota, nuspręsta, pvz. žodis yra žmogaus santykio su pasauliu ištara

garsais. ‚Ištara' yra savo prasme panaši į teisinėje kalboje vartojamą ‚ištarmę', kuri reiškia teismo sprendimą. Tačiau ‚ištara' yra daugiau filosofinio pobūdžio, todėl vartotina logikos srityje, paliekant ‚ištarmę' teisinei sričiai.

kenozė — laisvas Dievo susižmoginimas, prisiimant žmogiškąją prigimtį su visa jos sąranga ir su visomis jos veiklos savybėmis, pvz. kenozė yra Dievo veiklos būdas pasaulyje, kadangi Dievas visur veikia tik žmogiškuoju būdu, kitaip žmogus jo veiklos nė nepastebėtų. ‚Kenozė' yra atremta į šv. Povilo teikiamą Kristaus kaip Logos apibūdinimą, kad Jis, būdamas Dievas, vis dėlto tapo tikru žmogumi, prisiimdamas jo pavidalą: *„habitu* (gr. *schémati*) *inventus ut homo"* (Fil. 2, 8).

laidas — užtikrinimas, garantija, pvz. laisvė yra žmogaus teisių ir pripažinimo, ir vykdymo laidas.

lygstamas — sąlyginis, nebūtinai tikras, reliatyvus, pvz. tik lygstamai pažadėjau kalbėti susirinkime; filosofijos ištaros yra tik lygstamos, gi tikėjimo — nelygstamos.

nuoroda — nurodymas į ką nors konkrečiai, rodantysis ženklas (pvz. strėlė), simbolis, pvz. apskritimas graikams buvo tobulumo nuoroda; santrumpos yra citatų šaltinio nuorodos.

nuosmukis — atžanga, nykimas dekadansas, pvz. kultūros nuosmukis tautų kilnojimosi laikais.

padarinys — konkreti išdava, pasekmė, darbo vaisius, pvz. mokslinių tyrinėjimų padariniai dažnai esti pritaikomi kasdienos gyvenimo reikalams.

perstojis — pertrauka, liovimasis, pvz. šiemet lyja be perstojo.

pradas arba **pradmuo** — pradinis dalykas, kuriuo kas prasideda, kuris ką remia ar laiko, pvz. celė yra gyvybės pradas; Dievo tapimas žmogumi yra Krikščionybės pradmuo.

pradininkas — kuris ką nors pradėjo, pvz. M. K. Čiurlionis yra lietuviškojo simbolistinio meno pradininkas.

pranokti — įvykti anksčiau, buvoti pirmiau, pralenkti, pvz. gyvenimas pranoksta mirtį.

pražiūrėti — nepastebėti, išleisti iš akių, neatkreipti dėmesio, pvz. spaudos klaidas lengva pražiūrėti; jis pražiūrėjo svarbią veikalo mintį.

regimybė — apraiška, regimas bei apčiuopiamas pavidalas, idėjos objektyvacija kūrinyje, pvz. individas yra rūšies regimybė; gotinė katedra yra vidurinių amžių žmogaus religinio pergyvenimo regimybė.

sankirtis — susikirtimas, susirėmimas, konfliktas, kolizija (dvasine prasme), pvz. kiekvienas sankirtis eikvoja jėgas; kapitalizmo ir socializmo sankirtis; politinių partijų sankirtis.

sankloda — klodų arba sluoksnių tam tikras susidėstymas, tam tikra tvarka, pvz. geologinė žemės sankloda dar nėra visiškai ištirta; visuomenės sankloda senovėje.

sankrėta arba **sankrėtis** — sukrėtimas, sujudinimas, suardymas, pvz. sovietų žygis į Lietuvą 1940 m. buvo didžiulė mūsų tautos gyvenimo sankrėta.

sąranga — kas vienaip ar kitaip yra surengta, sudaryta, sudėstyta, pvz. pasaulio sąranga, gyvosios gamtos sąranga, visuomenės sąranga, Bažnyčios sąranga (dvasiškiai, vienuoliai, pasauliškiai).

savastis — kas man tikrai priklauso, kas yra giliai sava, nuosavybė (daugiau dvasine prasme), pvz. šios mintys yra mano savastis, vadinasi, mano sukurtos, ne pasiskolintos iš kito.

siekėjas — ko nors siekiantysis, fenomenologijoje *‚subjectum intentionale'*, pvz. krikščionis yra nuolatinis tobulybės siekėjas (nors retai jis jos pasiekia).

siekinys — siekiamasis dalykas, trokštamas pasiekti

(*res intentionalis*), pvz. mąstymas visados turi siekinį, vadinasi, nėra tuščias, bet eina ko nors linkui (E. Husserlio *„der intentionale Sinn"*).

skirtis — skyrimas, skirtumas, skirtybė, pvz. krikščioniškosios ir budistinės asketikos skirtis yra gana gili, gilesnė, nei jų jungtis.

sustabarėti — sustingti, nusidėvėti, darytis nelanksčiam, pvz. rudeniop žolių stiebai sustabarėja; mokslo terminai yra sustabarėję, vadinasi, vienaprasmiškai sustingę.

tariamybė — tariamas, spėjamas, tačiau netikras dalykas, pvz. Šventraščio egzegezėje esama daug tariamybių; protingų būtybių buvimas visatos erdvėje yra tariamybė.

tvyloti — nejudant buvoti, tūnoti, pvz. jis tvylo (arba tūno) kampe susigūžęs.

veikinys — veikiamasis dalykas, priimąs mūsų veikimą arba iš jo kyląs, pvz. piešiamas paveikslas yra menininko (veikėjo) veikinys; minia yra geriausias propagandos veikinys.

visetas — kas savin visa suima, talpina, visuma, pvz. dangaus kūnų visetas yra kol kas mokslui nežinomas.

žiedinys — kas gaminama iš jau esančios medžiagos, pvz. puodas yra molio žiedinys; pasaulis, pasak Platono, yra pirminės medžiagos žiedinys.